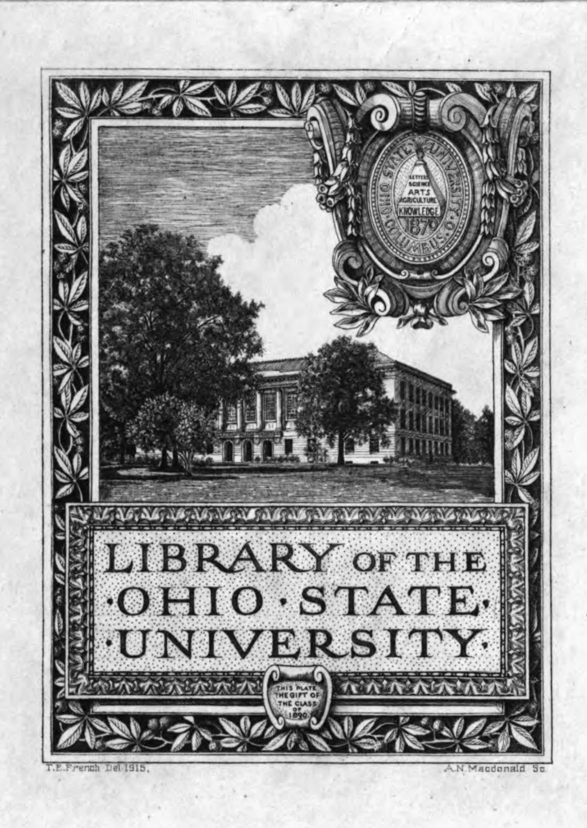



LIBRARY OF THE
·OHIO·STATE·
·UNIVERSITY·
THIS PLATE THE GIFT OF THE CLASS OF 1890
T.E.French Del 1915.
A.N.Macdonald Sc.



Monatshefte

der

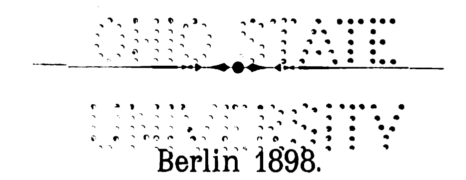
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Siebenter Band.

1898.



Berlin 1898.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

Inhalt des siebenten Bandes.

A. Abhandlungen.

B. Kleinere Mitteilungen.

C. Besprechungen und Anzeigen.

D. Nachrichten.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VII. Band. 1898. Heft 1 u. 2.

Natur und Geist, Wissen und Glauben.

Philosophisch-theologische Erörterungen

von Dr. **W. Tangermann** in Köln.

I.

Wie nach dem Ausdrucke Alex. v. Humboldts „die grosse Ordnung der Natur an das Zusammenwirken des Himmels und der Erde geknüpft ist“; wie auch im Verkehr des betrachtenden Verstandes mit der äussern Erscheinungswelt das Sinnliche an das Übersinnliche sich kettet, zwischen dem erkennenden Geist und der erkannten Natur ein harmonischen Verhältnis stattfindet, welches von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung giebt: so gelangt der denkende forschende Geist zu einer gewissen Erkenntnis von Wahrheiten, die er mit den stillen Offenbarungen seiner Gemütswelt zu vergleichen sich angeregt fühlt. Zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung, zwischen Natur und Geist, Glauben und Wissen, ist ein alter nie geschlichteter Zwist, der sich von Zeit zu Zeit in andern Formen erneuert und so lange fortdauern wird, als die Vernunft noch nicht zu voller Klarheit ihrer Selbsterkenntnis gekommen und die religiöse Wahrheit nicht durch seelenvolle Vertiefung zu einer „intellectuellen Anschauung“ hinaufgeläutert worden. Beides zu erringen bleibt zunächst Sache des Einzelnen und wenn er sich nach einem vieljährigen Forschen und Streben des Errungenen klar bewusst geworden, mag er es versuchen, aus seiner inneren Subjektivität die objektiven Momente herauszuheben, durch welche die scheinbaren Widersprüche sich

in Gegensätze verwandeln und diese in einer höheren Einheit sich harmonisch zusammenschliessen. Wo ein solches Ringen und Streben aus den edelsten Motiven hervorgeht und die Liebe zur Wahrheit allein es ist, welche sowohl die Differenzen wissenschaftlicher Auffassung auszugleichen sucht, als auch eine Gemeinschaft in dem, was höher ist als alle Wissenschaft, zu begründen sich bemüht: da kann es nicht fehlen, dass eine durchgebildete, von innerer Wahrheit getragene und mit liebevoller Offenheit ausgesprochene Überzeugung manchem aufrichtig Suchenden irgend einen Anschliessungspunkt zur Selbstverständigung bietet. Die Wahrheit in den grossen Problemen des Lebens ist so sehr eine Aufgabe humaner Versöhnung und Vereinigung von Gegensätzen geworden, dass jede Parteinahme für irgend einen einseitigen und ausschliesslichen Standpunkt eben so unphilosophisch als der Verbreitung wahrer Geistesbildung widerstrebend ist. Und weil Glauben und Wissen gleichberechtigte Bedürfnisse des menschlichen Geistes sind, so ist die tiefere Sehnsucht nach einem höheren philosophisch-theologischen Standpunkt, wie wir ihn bei nicht wenigen vorurteilsfreien Geistesmännern wahrnehmen, sehr begreiflich und nicht minder erklärlich jenes durch den Autoritätsglauben unbefriedigte dunkle Suchen nach Wahrheit, das von der starren Orthodoxie nur zu leicht als Rationalismus und Skepticismus verurteilt wird. Hat aber das aufrichtige Verlangen nach Gott und seiner heilbringenden Erkenntnis, auch wenn ihm keine positiv kirchliche Gesinnung zur Seite geht, nicht mehr Wert als der herzlos gewohnheitsmässige, meistens gedankenlose Glaube so vieler, denen das Christentum mit seiner beseligenden Gotteswahrheit ein toter Buchstabe geworden? Und ist jede, wenn auch mitunter von sehr gewagten oder zweifelhaften Vordersätzen ausgehende philosophische Forschung nicht immer noch weit ehrenvoller und achtungswürdiger als jene gewerbsmässige, mit Ehren und Würden geschmückte Rechtgläubigkeit, die so unermesslich grosse Ansprüche für sich und für die zeitlichen Interessen der Kirche erhebt? Wo man das Heil der religiösen Gesellschaft von der unbedingten hierarchischen Autorität abhängig macht, ist es nicht zu verwundern, wenn deren Träger und Wortführer ebenso geringschätzend als aburteilend auf die Meinungen und Überzeugungen der andersdenkenden Mitwelt herabblicken. Der eigentlichen Wissenschaft gegenüber werden wir mit aller sogenannten positiven Theologie ohne philosophisch

vertiefte Bildung, was die Lösung der wichtigsten Zeit- und Lebensfragen betrifft, keinen Schritt vorwärts kommen und die Sache des Christentums nur ungenügend vertreten. Einseitig kirchliche Eiferer, die in klerikalen Versammlungen das grosse Wort führen, sind nur zu sehr geneigt, die Kirche nicht bloss ohne weiteres mit der Religion zu identificieren, sondern die letztere sogar aus der ersteren abzuleiten, wodurch dann nicht bloss das christliche Bewusstsein gefälscht, sondern auch die Beurteilung rein menschlischer Zustände in kulturhistorischer, politischer und socialer Beziehung eine höchst einseitige und irrtümliche wird. Unsere gegenwärtige Zeit als eine durchaus unchristliche verurteilend, begnügt man sich nicht, in Bekämpfung ihrer teils bedenklichen, teils verwerflichen Grundsätze, mit einem energischen Widerspruch in massvoller Haltung, sondern man wird gegen jedes auch noch so berechtigte und zeitgemässe Vorwärtsstreben misstrauisch und ungerecht. Unsere heutige Gesellschaft ist allerdings sehr weit davon entfernt, im eigentlichen Sinne des Wortes eine wahrhaft christliche zu sein, aber sie ist bei aller Zerfahrenheit und Charakterlosigkeit, ungeachtet ihrer materialistischen Verflachung und Zerstreuungssucht doch keine widerchristliche zu nennen. Sie zeigt im allgemeinen keinen tiefgewurzelten und leidenschaftlichen Widerwillen gegen die Religion, wo immer sie ihr reines Urbild in den niedern Dunstkreisen menschlicher Parteistrebungen noch einigermassen zu erkennen vermag; sie hält in ihren besten Elementen noch immer fest an gewissen altehrwürdigen Traditionen, an christlichen Gewohnheiten und Einrichtungen. Sie weiss es sehr wohl, wie mächtig religiöser Glaube und christlicher Frommsinn ihrem eigenen Interesse an wohlgeordneter Freiheit und Gesittung dienen. Während wir also den substanziellen Inhalt des Glaubens mit allen Strahlen der Überzeugung beleuchten und ihn der Vernunfterkenntnis näher zu bringen suchen, werden wir für denselben in allen Ständen immer noch Anknüpfungspunkte finden, wenn wir nur so billig sind, das Gute und Edle, das überall noch vorhanden, auch dann bereitwillig anzuerkennen, wenn es dem specifisch christlichen Ideenkreise fern zu liegen scheint. Die menschliche Gesellschaft kann ohne Zweifel aus ihrer religiösen Gleichgültigkeit und verweltlichten Gesinnung, aus ihrer den idealen Interessen abgewendeten Geistesrichtung herausgehoben und einer tiefreligiösen Überzeugung zugänglich gemacht werden.

Dazu bedarf es aber des energievollen Zusammenwirkens solcher Männer, welche die vorhandenen Elemente echter Geistesbildung und ethischen Selbstgefühls in die Sphäre christlicher Bestrebungen hineinzuziehen verstehen, während sie zugleich eine solche Gestaltung des Christentums im Auge behalten, welche — frei von konfessioneller Einseitigkeit und hierarchischer Bevormundung — der modernen Bildung sich nicht feindselig gegenüberstellt, sondern deren Errungenschaften für die Gesamtheit nutzbringend zu machen sucht. Es steht uns nicht zu, die heutige Gesellschaft in den Ideen und Strebungen, Gefühlen und Interessen, die in ihrem reichentwickelten Leben bereits zu tief und fest Wurzel gefasst haben, als dass sie von ihr losgerissen werden könnten, zu verletzen. Sie hat ihre durch den consensus gentium wohlbegründeten Rechte, in ihrer freithätigen Fortbewegung gewisse feste Punkte, die im Lauf der Zeit nur noch fester geworden sind, so dass sie nach menschlicher Berechnung nicht davon abzubringen sein wird. Zwischen der Religion und ihr kann daher nur durch das intellektuelle und thatkräftige Wirken solcher Männer ein harmonisches Verhältnis herbeigeführt werden, welche die berechtigten kulturellen Gedanken nicht etwa nur in der Form positiver Religionen, in der Form kirchlicher Dogmen und Kultushandlungen finden, sondern sie auch innerhalb der freieren und unbegrenzteren Sphäre der Wissenschaft und Kunst, so wie in den auf Entwickelung und Fortbildung sich beziehenden staatlichen Organisationen und Einrichtungen erkennen. Handelt nicht auch der moderne Rechts- und Kulturstaat im Interesse des Christentums, wenn er mit Rücksicht auf die sittliche Würde des Menschen das Humanitätsprinzip zu einer allseitigen Geltung und Anerkennung zu bringen bemüht ist; wenn er durch Erziehung und Bildung, durch Förderung humaner und gewerblicher, industrieller und technischer Unternehmungen den allgemeinen Wohlstand zu mehren trachtet? Dadurch wird zugleich, wenn auch den Zielen herzloser Egoisten ein nicht geringer Spielraum bleibt, die Erfüllung des höchsten Gebotes der christlichen Religion, die Ausübung der Nächstenliebe, nach allen Richtungen angeregt und erleichtert. Werden nicht sogar die Fortschritte materieller Entwickelung der Verwirklichung des göttlichen Weltplans sich förderlich erweisen, da es ja offenbar den Absichten Gottes entspricht, dass alle in der Menschheit vorhandenen Anlagen und Kräfte, insbesondere die

geistigen und sittlichen Vermögen, ihre gehörige Entwickelung, ihre möglichst vollkommene Ausbildung und Verwendung finden? Und wenn nun auch der Staat nicht, wie es im vermeintlichen Interesse der Religion und Kirche vielfach gewünscht wird, den freien Lauf wissenschaftlichen Strebens hemmt; wenn er der Verbreitung des Unglaubens und kirchenfeindlicher Gesinnung nicht durch Gesetzesparagraphen und polizeiliche Verordnungen entgegentritt, so handelt er auch dadurch — genau betrachtet — weit mehr im Interesse der Religion selbst, als es einer bloss oberflächlichen Betrachtung scheinen mag. Es wird nämlich die Vernunfteinsicht immer klarer und allgemeiner, wie notwendig es sei: den idealen Gedankenwert des religiösen Bekenntnisses, den sittlichen Kern der kirchlichen Gesinnung durch verschärfte Prüfung und wissenschaftliche Untersuchung, sowie durch grössere Bethätigung der durch ihn vermittelten moralischen Kräfte zu einer allgemeinen Kenntnis zu bringen. Was giebt dem staatlichen Leben und der gesellschaftlichen Ordnung unter allen Wechselfällen politischer Zustände eine feste Unterlage? Nur allein die vereinte sittliche Kraftfülle im Volk, welche durch sein nationales staatsbürgerliches Bewusstsein geweckt wird. Insofern dieses Bewusstsein tief und lebendig im religiösen Glauben wurzelt, wird es in kritischen Momenten gegenüber den verneinenden und zerstörenden Kräften die Gemüter zu einer hochherzigen Begeisterung entflammen.

In dieser Welt einer allmähligen, so viele Anstrengung erfordernden Geistesentwickelung und fortschreitenden Kultur, wo nur im Kampf der Gegensätze die Wahrheit sich klarer und bestimmter herausgestaltet, hat neben dem Glauben auch der Unglaube, neben der christlichen Erkenntnis der wissenschaftliche Zweifel und die alles zersetzende Kritik eine nicht bloss negierende Bedeutung: Es scheint sogar notwendig zur Fortbildung und geistigen Vertiefung des religiösen Glaubens und zur endlichen Versöhnung desselben mit dem fortgeschrittenen und erweiterten Wissen, dass von Zeit zu Zeit der reine Gedankenwert oder ideale Gehalt des Glaubens in einer den Zeitbedürfnissen entsprechenden Weise in begriffliche Fassung gebracht wird und die Glaubenswahrheit durch Befreiung von allen fremdartigen Bestandteilen, wie sie aus gewissen zeitlichen Auffassungen sich dem innern unwandelbaren Wahrheitskern angebildet hat, eine höhere

reinere Gestalt gewinnt. Eine Versöhnung des Glaubens und Wissens wird auch nur dann angebahnt werden können, wenn man aufhört, den ersteren immer aus dem kirchlichen System zu entwickeln, anstatt seine Substanz im tiefsten Grunde des Gemüts zu erfassen.

II.

Es giebt einen Inhalt des Glaubens, der schon als Anlage im Bewusstsein des Gemütes liegt, ehe das wirkliche Bewusstsein um ihn weiss und bevor der zerlegende und kombinierende Verstand sich seiner bemächtigen und ihm aus der dunkeln Region der Ahnung und Empfindung in das hellere Licht des Wissens heraufbefördern kann. Auch würde man über manche Verlegenheiten, welche der Fortschritt der Wissenschaft dem Dogmatismus der Kirchenlehre bereitet, viel besser und sicherer hinwegkommen, wenn man die Wurzeln des Glaubens im menschlichen Gemüte aufzudecken sich bemühte, anstatt sie in den Begriffsbestimmungen der Kirchenlehre zu suchen, worin doch nur eben das enthalten ist, was eine bestimmte Zeit nach dem Standpunkte ihrer religiösen Einsicht sich zu einem verstandesmässigen Ausdruck gebracht, was aber dem ewigen Gehalt der geoffenbarten Wahrheit niemals angepasst und darum auch für das weiterentwickelte innere Bedürfnis des Menschen niemals vollkommen befriedigend sein kann. Dass das Glaubensleben einer bestimmten Zeit sich in einem System orthodoxer Sätze einen allgemeinen Lehrausdruck schaffen konnte, ist sehr begreiflich. Dass aber ein solches System, nachdem es der wissenschaftlichen Kritik so manche Angriffspunkte geboten und von dem Unglauben über den Haufen geworfen, für unsere gegenwärtige Zeit, mit deren intellektueller Entwickelung sich keine andere vergleichen lässt, das vollkommen geeignete sein könnte, um den modernen Unglauben zu besiegen und für die erweiterten Bildungsverhältnisse und Religionsbedürfnisse der volle Lehrausdruck eines erneuerten Glaubenslebens zu werden, wird kein vernünftiger Mensch auch nur für möglich halten. Und wenn die Principien abgelebter Systeme der neueren Wissenschaft die Spitze zu bieten auch nicht im entferntesten befähigt erscheinen, so sind sie doch

noch weit weniger im Stande, eine positive, lebendige und selbständige Überzeugung in der heutigen Welt zu begründen. Das Glaubensbedürfnis ist aber gleichwohl im Menschen vorhanden, trotz all der scheinbaren Widersprüche, in welchen die neuesten Resultate wissenschaftlicher Forschung mit so manchen herkömmlichen religiösen Vorstellungen sich befinden; nur will es in anderer Weise angeregt und befriedigt sein. Mögen daher Naturwissenschaft und Geschichtsforschung auch fernerhin zu mancherlei neuen unerwarteten Entdeckungen führen, was hat das mit den tiefsten Bedürfnissen des menschlichen Geistes zu thun, die durch alle jene wenn auch noch so bewundernswürdigen Errungenschaften doch niemals befriedigt werden können? Was kann alle Anatomie und Psychologie von dem Wesen der unsterblichen Seele entdecken, von ihrer Erlösungsbedürftigkeit und ihrem übernatürlichen Verhältnis zu Gott? Und was kann die Geschichtsforschung von den Geheimnissen der göttlichen Vorsehung und Weltregierung vermitteln, wenn auch der tiefer blickende Mensch diese höhere Leitung durchaus nicht bezweifelt und ihre goldenen Fäden in dem verworrenen Labyrinth menschlicher Bestrebungen mitunter nicht undeutlich zu erkennen glaubt? Der innere Glaubenstrieb des menschlichen Gemütes richtet sich hauptsächlich auf diejenigen Fragen, welche der Wissenschaft als solcher behufs endgültiger Beantwortung unerreichbar sind und stets unerreichbar bleiben. Diese erheben sich trotz der veränderten Zeiten immer wieder und kein wissenschaftlicher Fortschritt kann daran etwas ändern. Wohl aber sind diesem innern Glaubenstriebe für seine metaphysischen Gegenstände durch die gesteigerte Geistesbildung neue Gesichtspunkte eröffnet und darum kann die althergebrachte und teilweise veraltete Form einer früheren Denkweise nicht mehr genügen. Das Christentum wird darum nicht zu Grunde gehen, denn seine erhabenen Ideen bleiben für alle Zeitalter und für die höchsten Bildungsstufen die ewigen Leitsterne des Heils, die Angelpunkte für Glauben und Wissen. Wohl aber mag die theologische Wissenschaft, d. h. die herkömmliche Schultheologie, sich der kampfgerüsteten Zeit gegenüber vorsehen und sich nicht der Täuschung hingeben, als könne ihr angesichts der Hervorbildung neuer Geisteszustände, welche bereits eine unleugbare Thatsache geworden, die kraftvolle Zusammenfassung aller sittlichen Hilfsmittel erspart bleiben, um dem befürchteten

Zersetzungsprozess zu entgehen. Ein erheblicher Teil der christlichen Religionsgemeinschaft, Katholiken wie Protestanten, ist dem überlieferten Glauben mehr oder weniger entwachsen und es würden vergebliche Versuche sein, ihnen das Christentum vermittelst der überkommenen dogmatischen Begriffsformeln zu einer Herzenssache zu machen. Es giebt viele Tausende heutzutage in den gebildeten Ständen, die keinesweges kirchlich gesinnt sind, auch nicht rationalistisch-frivol oder atheistisch, sondern geistig klar und besonnen, in ihrer Art sogar religiös und in sittlicher Beziehung tadellos. Diesen ist mit der überlieferten Theologie gar nicht beizukommen und für die dogmatischen Kontroversen haben sie kein Interesse. Wird man aber deshalb behaupten dürfen, dass weder Glaube noch Glaubensbedürfnis bei ihnen vorhanden sei? Der Glaube ist an das kirchliche System nicht gebunden und das Bedürfnis dafür braucht nicht erst durch bestimmte konfessionelle Lehrsätze geweckt oder andemonstriert zu werden, denn er ist — was die Grundelemente betrifft — in unverdorbenen, für das Göttliche empfänglichen Gemütern bereits vorhanden. Auch ist es eine nichtige Besorgnis, dass ohne die überlieferten Bekenntnisformeln alle Glaubensgemeinschaft verschwinden und die Kirche in ihrem Bestande vernichtet würde, da doch die ersten Christen offenbar keinen in Lehrsätzen formulierten Glauben besassen und dennoch des gemeinsamen Glaubens sich lebendig bewusst waren und in einer so innigen Lebensgemeinschaft miteinander standen, wie sie in keiner späteren Periode der christlichen Kirche gefunden worden ist. Nicht durch hervorragende Geistesmacht und wissenschaftliche Begabung, sondern durch die im Herzen wurzelnde und seinen verborgenen Tiefen entquellende Glaubenskraft haben die Christen der ersten Jahrhunderte die Weltmacht der Griechen und Römer siegreich durchbrochen. Man kann das Gemüt als das fundamentalste Geistesvermögen betrachten, denn die tiefsten Gefühle der Liebe und Hingebung, die edelsten Kräfte der Selbstverleugnung und Aufopferung wurzeln in ihm. Leider hat die nüchterne, schulmässige Verstandesabrichtung die so notwendige Herzensbildung immer mehr zurückgedrängt. Man vergass längst den schönen Satz Pascals: „Le coeur a aussi ses raisons“, der die ausdrückliche Zustimmung des Philosophen Hemsterhuis gefunden. Berühmt wurde dessen Ausspruch, der ihm die Freundschaft



Jacobis erworben. „Ein einziger Seufzer der Seele eines guten Menschen, der sich von Zeit zu Zeit nach etwas Besserem und Vollkommenerem sehnt, als diese Erde geben kann, sei mehr als eine geometrische Demonstration vom Dasein Gottes." Im Gegensatz zu ihm war dem D. Fr. Strauss das ganze Universum nichts anderes als „ins Unendliche bewegte Materie". In seinem Buche „Der alte und der neue Glaube", einen 400 Seiten umfassender Abhandlung tiefster und bedeutungsvollster Fragen, wird das Wort „Gemüt" kaum genannt. Dem Materialismus bleibt alles Metaphysische, Unendliche und Geheimnisvolle, was nur in der Tiefe eines reichen Gemütes geahnt und geschaut, aus dem geheimen Zauberbrunnen der Phantasie geschöpft werden kann, unzugänglich und fremd. Nur die ideale Schwungkraft der Seele vermag in ihrem ahnungsvollen Helldunkel den Geist in die weitesten Fernen zu führen, während sie zugleich den Bestand des wirklichen Lebens bis ins Einzelne zu überschauen vermag und mit verschärftem Auge manche verborgenen Reize entdeckt, welche der nüchternen Verstandesbetrachtung sich entziehen.

Die Kirche ist auf den Glauben an die göttliche Offenbarung gegründet. Eine ursprünglich positive Anstalt in dem Sinne, wie dies fortwährend im hierarchischen Interesse behauptet wird, ist die Kirche offenbar nicht gewesen; sie entstand vielmehr aus der Gemeinschaft der Gläubigen, wie dies schon der Name „Ecclesia" besagt, d. h. Versammlung, wie ehemals die Volksversammlung in Athen genannt wurde. Um den sich offenbarenden menschgewordenen Logos schaarte sich der erste Kreis von gläubigen Bekennern, Aposteln und Jüngern des Herrn. Aus dieser anfangs sehr kleinen, allmählig sich erweiternden Glaubensgemeinschaft bildete sich die Kirche, und erst nachdem dieselbe zu Macht und Reichtum gelangt und das weltliche Element bei ihrer äussern Gestaltung und Entfaltung bereits ein mächtiger Faktor geworden war, hat man ihre hierarchische Organisation nicht ohne gewaltsame Deutung in den Schrifttext hinein interpretiert, woraus dann weiterhin alle jene göttlichen Rechte und Vollmachten entstanden sind, deren sich das Papsttum rühmt und auf welche gestützt das Oberhaupt der Kirche seine Ansprüche immer weiter bis zu einer schrankenlosen Herrschaft ausdehnt, so dass die Theorie von der Notwendigkeit und Berechtigung der Zwangsgewalt in Glaubenssachen zu einem wichtigen Teil des kirchlichen Systems wurde.



Der Stifter des Neuen Bundes aber hat seiner Gemeinde keinen Zwang auferlegen wollen, ihr auch kein fertiges System gegeben, sondern nur die notwendigen und wesentlichen Grundsätze, die allgemeinen Vorschriften, auf denen das Christentum sich auferbauen sollte. Nur die Grundlinien des Gebäudes wurden gekennzeichnet und während die Lehren und leitenden Prinzipien, an die er das Heil der Menschen gebunden wissen wollte, eine klar und bestimmt ausgesprochene Fassung erhielten, finden wir bezüglich der kirchlichen Organisation nur die normierenden Gesichtspunkte gegeben, alles Übrige der freien Entwickelung und fortschreitenden Selbstbethätigung überlassen. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ Wie das Christentum durch Befreiung des Geistes seine Segnungen der gesamten Menschheit, allen heilsbegierigen Seelen angekündigt hat, erlösend und befreiend von allem ungöttlichen und sündhaften Wesen in die Weltgeschichte eingetreten ist, so wird die Freiheit des Geistes seine dauernde Grundfeste, sein ewiger Charakter bleiben. Von dieser Überzeugung durchdrungen, hat auch Comenius in den Stürmen und Bedrängnissen eines wechselvollen Lebens seiner unbeugsamen Gewissenstreue und Charakterstärke ein ruhmwürdiges Zeugnis gegeben. Sein Wahlspruch war bekanntlich: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus. Die freie Selbstbestimmung ist die Vorbedingung und Voraussetzung für das gedeihliche Wachstum des Senfkörnleins, womit Christus das Reich Gottes verglichen, das zunächst in unserm Herzen Wurzeln fassen soll. „Wenn ihr in meiner Rede verbleibet“, sagt er, „werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Diese inhaltreichen Worte haben nicht bloss auf das Seelenleben und die Willensrichtung der Apostel geistesmächtig eingewirkt, so dass sie die richtigen Wege für ihr praktisches Streben im Sinne des Evangeliums verfolgt haben und der wohlthuende Wiederschein ihrer Glaubenskraft und Glaubensfreudigkeit aus ihren Schriften hervorleuchtet, sondern auch inmitten kirchlicher Veräusserlichung und Verflachung im Verlauf der Jahrhunderte wurden sie für die Vorkämpfer der Geistesfreiheit und persönlichen Selbständigkeit von grossem Einfluss und vielseitiger Wirkung. Die Strahlen himmlischer Weisheit, die über alles wissenchaftliche Erkennen hinausgehen, vermögen uns freilich nicht eher wahrhaft zu erleuchten,

wenn wir nicht zuvor, um mit Paulus zu reden, im Glauben stark geworden und — durchs Kreuz geläutert — den vergänglichen Dingen dieser Welt abgestorben sind.

III.

Wenn man berechtigt ist, das allgemeine religiöse Bewusstsein der Menschheit als die Basis aller höheren Wahrheiten anzusehen, so hat die Form dieses Bewusstseins doch sehr verschiedene Stufen. Je höher diese Stufe, desto reiner und reicher wird auch jenes Bewusstsein sich zeigen. Im Christentum ist die Vollendung aller früheren Bildungsstufen, obwohl eine ganz neue Thatsache, die grösste in der Geschichte. Diese in den Verlauf und Entwickelungsgang der Weltgeschichte so tief eingreifende Thatsache steht dennoch in einem organischen Zusammenhange mit den früheren religiösen Entwickelungsstufen der Menschheit. Wie jede höhere Lebensform die vorhergehende in sich aufnimmt und nur das Fremdartige und Unbrauchbare von sich ausschliesst, so bewahrt auch das Christentum das allgemein religiöse Bewusstsein der alten Welt; aber es entfernt die erdhaften ungöttlichen Elemente, läutert die Begriffe von Geist und Natur und entwickelt die noch unreifen und entstellten Formen. Das Senfkorn des göttlichen Reiches, das erst durch viele Stufen und Abwandlungen zum Baum heranwächst, enthält ursprünglich den Keim des reichsten Inhaltes, der sich aber nach den allgemeinen Gesetzen der Entwickelung ausbildet. Die Formen wechseln, das Wesen bleibt. Dieses Bleibende, durch die Jahrhunderte unveränderlich Fortdauernde, das, was immer, überall und von allen geglaubt wurde, hat man von jeher als den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens betrachtet. Im Christentum, wie in allen Religionen, das Wesen in der Erscheinung, die Idee in der Auffassungsweise, das Dauernde in dem Wechselnden mit prüfendem Scharfblick herauszufinden und mit allen Strahlen der Überzeugung zu beleuchten, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie. So nur kann man zu einem umfassenden objektiven Standpunkte, zu einer vollen Erkenntnis der Offenbarungswahrheit gelangen. Um diese zu gewinnen, empfiehlt es sich, die Methode des Naturforschers zu

befolgen, der nicht die Natur konstruieren will, sondern der sie als eine gegebene, thatsächlich vorhandene, zu begreifen sucht.

In der Geschichte des Christentums haben wir vor allem den bleibenden ewigen Gehalt von dem subjektiven Verständnis desselben zu unterscheiden, sowohl bei einzelnen Personen wie in verschiedenen Zeiten. Dieses Verständnis ist unleugbar an gewisse Gesetze geknüpft, weil der Inhalt der Wahrheit seine zusammenhängende Geschichte, seine allmählige Entwickelung hat, ganz abgesehen von der Entstellung, die ihr im Verlauf der Zeit durch menschliche Irrung und Begriffsverwirrung zuteil geworden. Thomas von Aquino, dessen Philosophie und Theologie von Pius IX. und neuerdings von Leo XIII. in seiner Encyklika vom 4. August 1879 als die Grundlage aller gelehrten Studien erklärt und als Norm für alle wissenschaftliche Lehranstalten der katholischen Kirche hingestellt wird, liess sich in seinem christlichen Denken von der Anthropologie des Aristoteles und zugleich von dem kirchlichen Autoritätsprinzip vorwiegend beeinflussen. In seinen Erörterungen über das geistige Wesen des Menschen zeigt sich eine einseitige Trennung des Natürlichen vom Übernatürlichen, des Menschlichen vom Göttlichen, sowie eine nicht zutreffende Auffassung des Verhältnisses zwischen den vier Kardinaltugenden und den drei göttlichen Tugenden. Die Unterscheidung der pura naturalia und der dona supernaturalia in dem Urstande des Menschen darf uns nicht übersehen lassen, dass die in der ursprünglichen reinen Natur gegründete Bestimmung eben diejenige ist, deren Verwirklichung durch die Sünde gestört und zurückgedrängt worden ist, durch die Erlösungsgnade und das in ihr sich offenbarende göttliche Lebensprinzip verwirklicht werden soll. Also eben das, was in dem Wesen der Kardinaltugenden liegt, kann erst im Zusammenhange mit dem in den göttlichen Tugenden hinzukommenden übernatürlichen Lebensprinzip zu einer Geist und Herz durchdringenden, Vernunft und Willen neubelebenden Entfaltung und Ausgestaltung gelangen. Bei dieser Auffassung zeigt sich das Christentum als eine Wiederherstellung des Ursprünglichen, der Verklärung des wahrhaft Menschlichen in das Göttliche. Die Natur soll durch die Gnade nicht aufgehoben oder vernichtet, sondern erneuert, erhöht und verklärt werden. — Indem Thomas dem Autoritätsprinzip eine allgemein verpflichtende Bedeutung giebt, gelangt der Hauptpunkt der

christlichen Freiheit, welche ihrem Wesen nach in der die Gebote Gottes aus innerm Drange freithätig erfüllenden Liebe besteht, nicht zu seiner dem Evangelium entsprechenden vollgültigen Berechtigung. Der Einfluss der aristotelischen Ethik verleitete ihn, manche Begriffe aufzunehmen und in die christliche Moraltheologie einzugliedern, welche ganz der antiken Auffassung angehören und mit dem christlichen Prinzip in Widerspruch stehen, so sehr auch der „englische Lehrer" bemüht ist, diesen Widerspruch zu beseitigen. Der antike, von Aristoteles klar entwickelte Begriff der *μεγαλοψυχία* — hängt mit dem ethischen Selbstgefühl zusammen, lässt sich jedoch nicht mit dem christlichen Begriff der Demut vereinigen.

Die Machtträger der Kirche, welche den Beruf hatten, nach dem Vorbilde des Herrn und seinem Evangelium gemäss die Herzen für das Reich Gottes zu gewinnen, ohne die Geister widerwillig zu fesseln, haben in umgekehrter Weise nur zu oft die Geister gebunden, ohne die Herzen zu gewinnen. Bezüglich der vatikanischen Dekrete kann man mit den Worten des Lucrez sagen: „Tantum religio potuit suadere malorum" — Soviel Übles hat die Religion herbeizuführen vermocht! Durch das beanspruchte göttliche Recht zu einer absoluten Herrschaft über die ganze Kirche erscheint der Papst als ein lebendiges Dogma, das jede wissenschaftliche Kritik ausschliesst, so dass die beiden Pole des geistigen Lebens, Glauben und Wissen, sich vollständig neutralisieren und für die höhere Geisteskultur des Menschen alle Bedeutung verlieren. Wenn gegen ein solches System sich alles erhebt, was noch irgendwie für religiöse Freiheit und persönliche Selbständigkeit, für das zu erstrebende Gottesreich und für die sittliche Selbstverantwortung Sinn und Verständnis hat, so entspricht das dem sittlichen Adel der Menschennatur. Und wo man um der Wahrheit willen für die Freiheit der Wissenschaft gegenüber jeder Geistes- und Gewissensvergewaltigung die Waffen des Geistes ergreift, da kann den glaubensmutigen Kämpfern die Hülfe von oben nicht fehlen, um die reine unverfälschte Wahrheit siegreich zu machen. — Was die Stellung der Wissenschaft zum Inhalt des Christentums betrifft, so ist ein Dreifaches im Auge zu behalten. Die volle Wahrheit verlangt, dass man zugleich konservativ, progressiv und reformatorisch gesinnt sei, weil das Wesentliche erhalten, das Verständnis erweitert und



vervollkommnet, die Entstellung beseitigt werden soll. Das Gesetz der Entwickelung gilt für den Geist wie für die Natur. Dessen durch sorgfältige Beobachtung erweiterte Kenntnis hat am meisten dazu beigetragen, der Naturwissenschaft einen höheren Standpunkt und einen weitverbreiteten Einfluss zu geben, indem der Organismus der gesamten Naturwelt und das Leben der Pflanzen- und Tierwelt ein tieferes Verständnis erhielt.

Es giebt im Gebiete des Geistes wie in der Natur bekanntlich Wahrheiten, die man bezweifelt, weil sie entweder nicht ganz klar ausgesprochen sind, oder weil sie eine falsche Anwendung finden, oder mit entstellenden Zusätzen behaftet sind, ohne dass sie deshalb aufhören, den Wert der Wahrheit in sich zu tragen. Hier nun hat das tiefere Denken und die wissenschaftliche Forschung die Aufgabe, alle jene fremdartigen Bestandteile zu entfernen und in den innersten Kern der religiösen Idee einzudringen. In diesem in der Liebe zur Wahrheit begründeten und darum berechtigten Streben die menschliche Vernunft beschränken zu wollen, dazu ist kein Mensch und keine menschliche Autorität befugt. Die Vernunftprinzipien sind uns göttlich gegeben und weil gerade diese bei der durch die Erlösung bewirkten innern Erneuerung des Menschen am allerwenigsten ausgeschlossen sein dürfen, so darf man sie auch bethätigen und im Dienste der Wahrheit zur wissenschaftlichen Ergründung derselben ihrem ganzen Umfange nach verwenden, so weit dieses überhaupt möglich ist. Will ja doch die göttliche Offenbarung und Gnade das Wesen der menschlichen Natur nicht beschränken und beeinträchtigen, sondern dasselbe vielmehr von irdischer Trübung und Verdunkelung befreien, veredeln und erhöhen. Es liegt deshalb dem Geiste des Christentums durchaus fern, die Wissenschaft nicht als selbständige Forschung aufkommen zu lassen oder der Philosophie die Verpflichtung aufzuerlegen, nur solche Resultate zu liefern, welche den Lehren der Kirche auch bezüglich der ihnen beigeordneten menschlichen Satzungen zur Bestätigung dienen. Denn als innerlich frei und freimachend von der Knechtschaft des Fleisches und äusserer Zwangsgewalt in religiösen Dingen will seine erziehende und bildende Macht nur im Gebiete der Freiheit, d. h. in frei sich bewegender Thätigkeit der Menschen sich entfalten. Das der geoffenbarten Glaubenswahrheit des Evangeliums zustimmende Zeugnis philosophisch-theologischer Forschung

wird nur dann ein freudiges und gottwohlgefälliges sein, wenn es ihr durch keine hierarchische Beeinflussung abgenötigt wird. Die Freiheit des Philosophen und Theologen besteht also in dem Rechte, nur den vernunftgemässen Gesetzen des Denkens und der Erkenntnis gewissenhaft zu folgen und sich durch anderweitige bloss menschliche Rücksichten nicht bestimmen zu lassen. Diejenigen, welche in ihrer Geistesbefangenheit die Philosophie für eine Feindin der christlichen Religion halten, berufen sich umsonst auf die Autorität des Apostels Paulus, welcher in den betreffenden Stellen seiner Briefe keineswegs das redliche Streben nach lichtvoller Erkenntnis und vernünftiger Einsicht tadelt, sondern einerseits jene hochmütige Scheinweisheit eingebildeter Schwärmer zurückweist, welche einer überschwänglichen Einsicht in das Geisterreich sich rühmten und durch naturwidrige Entsinnlichung und falsche Askese einen höhern Grad von Heiligkeit zu erlangen sich einbildeten, andererseits die rhetorisch-prunkvolle sophistische Weisheit der Hellenen verurteilt, welche die einfache schmucklose Wahrheit des Evangeliums wie eine Thorheit belächelten und über den dialektisch-spitzfindigen Künsten den Kern der Wahrheit, die Erkenntnis des lebendigen Gottes, seine Allmacht, Weisheit und Liebe verloren.

Das Sinnen und Streben aller Gutgesinnten unserer Zeit geht auf ein tieferes Verständnis des Christentums, auf ein gründliches Erfassen der christlichen Heilslehre, worin ihr wesentlicher Inhalt mit den bewährten Resultaten aller andern Wissenschaften, mit Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaft, einigermassen in Einklang gebracht wird, um inmitten der mannigfachen Bedrängnisse des Lebens den feindseligen Tendenzen kulturwidriger Mächte erfolgreicher entgegenwirken zu können. Wer möchte nicht wünschen, dass die in den Tiefen des Gemütes wurzelnde Kraft des religiösen Elementes sich in kräftiger Weise geltend machte und angesichts einer kritiklosen Anpreisung moderner Truggebilde der friedliche Geist christlicher Milde seinen ruhigen Gleichmut in unerschütterlicher Glaubenstreue bewahre, um die theistische Weltanschauung als diejenige zu kennzeichnen, welche sich zuletzt als die allein wahre behaupten wird.

IV.

Die im Christentum enthaltene Fülle von Gedanken und höheren Wahrheiten treibt schon von selbst zu einer tiefern Betrachtung und wissenschaftlichen Forschung, zu einer selbständigen Denkthätigkeit, ohne welche der tiefste Inhalt der christlichen Religion uns niemals zum Verständnis gebracht werden kann. So ist z. B. die sittliche Würde des Menschen erst durch das Christentum in ihrer vollen Bedeutung offenbart worden, und wenn Hegel mit Recht das Wesen der christlichen Doktrin in die Erkenntnis setzt: „dass Gott der absolute Geist ist“, so muss das Verhältnis des Menschen zu Gott und seine Beziehung zu ihm als etwas zu jener Doktrin wesentlich Gehörendes in Betracht gezogen werden.

Das Prinzip des Geistes durchdringt die Natur und diese ist es wiederum, welche in die höhere Sphäre des Geistes erhoben werden soll. Der Mensch, in dem Geist und Natur zur Einheit der Person sich zusammenschliessen, ist doch von beiden unterschieden und steht, wie Baader sich tiefsinnig ausdrückt, „im Aspekt des Prinzips, nämlich Gottes als der Ureinheit beides“. Somit ist der Mensch berufen, zur Vermittelung zwischen der Geister- und der Naturwelt, indem er das bloss Natürliche läuternd und veredelnd zu einer höheren ethisch-geistigen Existenzweise allmählig erhebt. Wie dem Künstler durch Darstellung seiner Idee diese selbst in ihrer vollen Klarheit allmählig aufgeht, und wie die schöpferische Kraft des Urgeistes sich ihm aus dem Universum zurückspiegelt, so offenbart sich dem Menschengeiste die Symbolik des Überirdischen in der sichtbaren Erscheinungswelt und er lernt durch tieferes Eindringen in die Natur seine eigene Natur verstehen, durch die er mit der ganzen Aussenwelt zusammenhängt. Nur der christliche Standpunkt macht es möglich, uns nach allen Seiten mit einiger Sicherheit orientieren zu können, während das glaubenslose Denken das innere Centrum verliert und in materialistische Verirrung gerät.

Wie das Gesetz der Zahlen und der geometrischen Linien im Menschen vorhanden ist, so auch in der Natur. Die Natur bildet Kreise und Ellipsen wie der menschliche Verstand. Je mehr wir nun in die Natur durch unsern Verstand und verschärfte Beobachtung hineindringen, desto deutlicher erkennen wir die mathematischen Gesetze in derselben; wie in der Bewegung des Lichtes,



wo die Vibrationstheorie uns die genaueste Kenntnis seiner Bewegung, aber freilich nichts über sein Wesen und seinen Ursprung lehrt; in den chemischen Affinitäten, worin das Wort der Schrift: „Gott hat Alles geordnet nach Zahl und Mass und Gewicht", seine Beglaubigung findet; in der organischen Zelle, welche die Mikroskopie als die Grundform aller Pflanzen und Tiere zur wissenschaftlichen Anerkennung gebracht hat. Der menschliche Verstand, der das mathematische Gesetz in sich hat, erkennt dasselbe Gesetz in der Natur. So kommt Subjektives und Objektives, Gleiches und Gleiches zusammen. Was von dem mathematischen Gesetze gilt, ist ebenso auf das logische anzuwenden. Die Grundbegriffe, ohne die wir nicht denken können, die sogenannten Kategorien des Wesens, der Beziehung und des Zweckes, der Qualität und Quantität, der Ursache und Wirkung, sind auch die Grundformen alles Seins. Das Gesetz der Entwicklung ist das Grundgesetz alles Lebendigen in der Natur wie im Geist. Was aber ist nun die Ursache, dass sich gleiche oder ähnliche Gesetze im Denken und Sein, in dem Geiste und in der Natur finden, und dass in der Erkenntnis des Menschen sich Vernunftgesetze und Naturgesetze harmonisch begegnen? Nun, wir wissen eben keine andere, als dass beide eine höhere gemeinsame Ursache haben, eine Urvernunft, die ihre ewigen Gedanken nach allen Richtungen ausgestrahlt hat; eine Urkraft, worin jede Lebens- und Existenzempfindung, jede Lebens- und Daseinsform ihre letzte Wurzel hat — also Gott, denn „in ihm leben und weben und sind wir".

Wie es nicht an Schriftstellern fehlt, welche mehr die grellen Farben und tiefern Schatten, mehr deren Kontraste lieben als die vermittelnden Farbentöne, so lassen sich auch manche philosophische Denker in ihren theoretischen Forschungen zu einer übertriebenen Scheidung des Geistes und der Natur verleiten, was nur zu leicht zu einem extremen Dualismus führt, den man durchaus bestreiten muss, wie es aus den bereits entwickelten Gedankenreihen hervorgeht. Wie der Mensch nicht bloss ein vernünftiges, sondern auch ein freies, mit schaffender Phantasie begabtes Wesen ist, so auch ist die Natur nicht etwa bloss eine mathematische Rechentafel oder eine reell gewordene Logik, wie sie in einem berühmt gewordenen philosophischen System dargestellt wurde. Dass alles Leben der Natur, auch das subjektive der animalischen

Individuen, die Wirkung oder das Produkt der Materie, des materiellen Stoffes ohne seelisches Prinzip sei, kann man unmöglich zugeben. Das Gesetz der logischen Notwendigkeit bildet nur die Grundlage des Naturlebens, gleichsam das erste Stockwerk des Weltgebäudes. Eine produktive Phantasie hat in der Natur auf dem Boden ihrer Gesetzlichkeit eine unabsehbare Fülle individuellen eigentümlichen Lebens in den schönsten Farben und in der reichsten Mannigfaltigkeit der Formen ausgegossen. Wenn wir die Grösse und Schönheit, die unermessliche Ausdehnung der Naturwelt nur einigermassen erfassen und verstehen, schlingt die ideale Phantasie, die wir von der gewöhnlichen sinnlichen Einbildungskraft ausdrücklich unterscheiden, ihre Zauberfäden in das Unfassbare und Geheimnissvolle. Die geheime Schwungkraft der Seele, in dem mächtig flutenden Leben und Weben der Natur den metaphysischen Urgrund mit divinatorischer Ahnung herausfühlend, führt den sinnenden Geist in die weiteste Ferne. Sie betrachtet die Natur in der charakteristischen Entfaltung bewundernswürdiger Grösse wie in der anmutigen Schönheitsfülle zartduftender Kräuter und Pflanzentriebe als ein poetisches Meisterwerk, welches als solches auf den Schöpfer der Weltpoesie hinweist, der zugleich der Schöpfer der Mathematik und Logik ist, der Urgrund alles Wissens und Erkennens. Darum kann in der Werkstatt der Natur wie in der schaffenden Geistesthätigkeit des Menschen die freie, individualisierende und eigentümliche Thätigkeit sich nicht von der gesetzlichen trennen, ohne krankhaft, d. h. ohne Verbildung in der Natur, ohne geistlose Manier in der Kunst zu werden. Es kann aber auch der Mensch mathematisch richtig und logisch vernünftig denken, so ist er doch deshalb kein Künstler oder Dichter. Ein harmonisches Verhältnis zwischen dem erkennenden Geiste und der erkannten Natur findet überall statt. Dieses Verhältnis tief und schön auffassend, sagt Goethe: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höhern Sinne nennen, ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die dem Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt.“

Die Phantasie ist jene geheimnisvolle Zaubermacht, die eigentliche virtus agendi, welche die ätherische Brücke von der Sinnenwelt in die Welt des Überirdischen bildet. Sogar nach dem Ausspruche Kants, des nüchtern denkenden Philosophen, kann man sie „als die unerforschteste und vielleicht als die unerforsch-

lichste der menschlichen Seelenkräfte“ betrachten. Man darf nämlich das bloss theoretische Erkennen nicht mit dem eigentlich spekulativen verwechseln. Wissenschaftliche Bestrebungen werden mit vollem Recht gepriesen, insofern sie uns von der ersten Stufe des Denkens in konsequenter Fortbildung zu einer höheren intellektuellen Anschauung hinaufführen; man muss es jedoch beklagen, wenn sie auf dieser zweiten Stufe den erhabenen Aufschwung des Geistes hemmen, Gefühl und Phantasie zurückdrängen. Beide dürfen von der Mitwirkung für spekulativ-philosophisches Denken und Forschen nicht ausgeschlossen werden, denn auch in ihnen manifestiert sich Gott ideenoffenbarend und erleuchtend. Die Phantasie bildet den eigentlichen Centralpunkt des Zusammenhanges zwischen Geist und Körper, zwischen dem pneumatischen und seelischen Leben; sie greift tief hinab in die Natur des sinnlichen Menschen und strebt auf Adlerschwingen in die höhere Welt der geistigen Sphäre. Wir dürfen sie somit nicht, wie Feuchtersleben, als die „sprossende Blüte der sinnlichen Organisation“ betrachten, da sie von der sogenannten Einbildungskraft durchaus zu unterscheiden ist. Die meisten Ästhetiker, Psychologen und Naturforscher kommen über die letztere nicht hinaus. Die Geistesthätigkeit der idealen Phantasie ragt über die vielgestaltige Thätigkeit der natürlich-sinnlichen Einbildungskraft weit hinaus, befindet sich sogar zu ihr in einem diametralen Gegensatz ungeachtet der „coincidentia oppositorum“. Den Genuss des Naturschönen vermag die Phantasie oft nach längerer Zeit noch mit dem Goldglanz idealisierender Empfindung zu schmücken. Wer bewundert nicht in der Schweizer Alpenwelt die überaus zierlichen Bergblumen oberhalb der Baumgrenze im Hochgebirge, oft am Rande der Gletscher oder in schattigen Schluchten, wo der Schnee so lange liegen bleibt! Wie überrascht der Anblick feinsinniger Blümchen abseits zerstückelter Granitblöcke; die liebliche Erscheinung der kleinsten Alpenblume, die ihr zartes Glöckchen tiefsinnig aus einer frostigen Eisritze herabsenkt! Auch das Edelweiss gewahrt man meistens an gefahrdrohender Stelle einer Bergschlucht oder am Rande einer abschüssigen Steinwand, für die sinnende Betrachtung ein Sinnbild sittlichen Ringens und Strebens unter schwierigsten Verhältnissen, indem es zugleich, wie es in John Ruskins geistvollen Naturschilderungen heisst, „da ihre Vegetationsperiode naturgemäss eine

kurze ist, an die Flüchtigkeit der uns zugemessenen Spanne Lebenszeit erinnert." Wem wird die tiefsinnige Symbolik der Schöpfungswelt nicht einen erhebenden und erhellenden Einblick gestatten in ihre Geheimnisse und das Gemüt mit stiller Bewunderung erfüllen, wenn er tiefinnerlich des Zusammenhanges mit einer überirdischen geistigen Welt sich bewusst geworden? Die innere Anschauung einer höheren Vernunft, welche über alles Denken hinausgeht, betrachtet alle Erscheinungen der Natur, alle Dinge in Welt und Leben im Lichte der Ewigkeit.

Wenn nun die Natur in einer so innigen Beziehung zum Geiste steht, wie es uns die Synthese von Natur und Geist in der Persönlichkeit des Menschen verbürgt, so wird man nicht zugeben können: „dass die Freiheit der Natur und ihres Lebens, wenn sie auch in der Poesie noch eine Rolle spielt, für die Wissenschaft ein für allemal ihre Bedeutung verloren hat." — Auch der durch die Sünde eingerissene Zwiespalt findet durch das christliche Prinzip seine Versöhnung, so dass die Natur nicht als in einem schroffen unvereinbaren Gegensatz zum Geistesleben stehend betrachtet werden kann. Das Christentum negiert die Natur nicht, sondern veredelt, heiligt und verklärt sie, weshalb es ihre vorzüglichsten Produkte zu geheimnisvollen Symbolen in Taufe und Abendmahl erhebt und eine Auferstehung (Transfiguratio) des Leibes lehrt. Das Griechentum hatte über das Verhältnis zwischen Natur und Geist eine einseitige Vorstellung und die hellenische Kunst liess den Geist in der Natur untergehen. Das Mittelalter offenbarte seine Einseitigkeit in entgegengesetzter Richtung; es vernachlässigte und verachtete die schöne Form, verwarf mit der Sinnlichkeit zugleich die Natur als Quelle des concupiscibeln Prinzips, ohne das Berechtigte in ihnen von der sündhaften Beimischung zu unterscheiden. Das antike Griechentum verkannte das Wesen des Geistes; das Mittelalter fälschte den Begriff der Natur. Beide Standpunkte sind für uns überwunden. Der Zustand des Erdenlebens ist kein paradiesischer; diese Welt ist aber auch kein Gefängnis, in welches die göttliche Gerechtigkeit den Menschen wegen seiner Abwendung vom Göttlichen verwiesen. — Durch die belebende und erneuernde Gotteswahrheit des Evangeliums bleibt es unserer fortschreitenden Geisteskultur vorbehalten, uns für eine höhere Daseinsweise heranzubilden und in unserm Sinnen und Trachten, Leben und

Streben ein harmonisches Verhältnis zwischen Natur und Geist fest und dauernd zu begründen. Die heitern griechischen Säulenhallen und die mittelalterlichen tiefernsten Kathedralen, in deren Dämmerschein Natur und Geist sich zu einer geheimnisvollen Symbolik des Ewigen und Unendlichen verschlingen, sind vielleicht nur zwei Propyläen zu dem grossen Friedenstempel der Zukunft, zu welchem Wissen und Glauben, Erkenntnis und Liebe in der Stille ihre Bausteine sammeln.

V.

Das neutestamentliche Gottesreich ist ein innerliches und geistiges, ein von jeder äussern Zwangsgewalt befreiendes Reich, in welchem wir im Sinne des Apostels (Röm. VII, 6) angewiesen werden, „Gott im neuen Geiste und nicht im alten Buchstaben zu dienen.“ Wir müssen „in unsern Herzen tiefe Brunnen graben, indem wir alles Irdische hinauswerfen, bis wir die verborgene Ader lebendigen Wassers finden.“ Eine Versöhnung der kirchlichen Gegensätze im Schosse der Christenheit, nach welcher die Edelsten und Besten in der Abenddämmerung des neunzehnten Jahrhunderts sich sehnen, wird nunmehr die höchste und notwendigste Aufgabe sowohl der deutschen Patrioten wie auch einer christlichen Philosophie sein, die den wesentlichen Inhalt des Christentums und damit alle Entwickelungsstufen und verschiedenen Auffassungsweisen desselben zum allverbindenden, organisch zusammenfassenden Verständnis zu bringen sucht. Muss nicht die Entzweiung eines ursprünglich wesentlich Einen zu einer höheren Einheit führen inmitten erweiterter Kulturverhältnisse, in welchen die Weltgeschichte uns andere Wege zeigt, als die kurzsichtige Menschenweisheit sie vorschreiben möchte?

Eine feste wohlbegründete Überzeugung in den gebildeten Kreisen zu bewirken, vermag keine einzelne Wissenschaft, wohl aber jene echte Geistesphilosophie, welche kein menschliches Vermögen unberücksichtigt lässt, mit den wissenschaftlichen Erfordernissen auch zugleich das sittlich-religiöse Bedürfnis befriedigt und die Erkenntnis aus Vernunftprinzipien mit der Ideenwahrheit des christlichen Glaubens, ohne diesen willkürlich zu deuten, in harmonische Übereinstimmung bringt.

So sehr auch in dem Entwickelungsprozess wissenschaftlicher Erkenntnis das subjektive Moment sich bemerkbar macht, so wird dennoch in Beziehung auf die höchsten und allgemeinen Wahrheiten alle Verschiedenheit der Meinungen und die Verschiedenheit des susjektiven Wissens sich zu einer reinen Objektivität des Erkennens immer mehr erheben und in die Klarheit der Ideen auflösen, insofern man diese nur als den höchsten Gegenstand geistigen Denkens ins Auge fasst. Wenn alles menschliche Wissen gegenüber den höchsten, den grössten Problemen des Lebens nur Stückwerk genannt werden muss, sowohl im allgmeinen wie im besondern, so ist es dies immer und so lange in einem grösseren oder geringeren Grade, als es von der wahren und vollkommenen Erkenntnis entfernt geblieben ist und zu den höheren Ideen der Wahrheit sich nicht erhoben hat. Zu ihnen sich hinan zu ringen, ihren Reichtum zu erfassen und das Unendliche in ihnen der Vernunfterkenntnis und der innern Gemütswelt näher zu bringen, werden Männer von Idealsinn und geistiger Strebekraft gerne als eine segenbringende Aufgabe betrachten in unserer gedankenflüchtigen, durch die Streitfragen der Gegenwart vielfach zerbröckelten Zeitrichtung. Das Geistige und Ewige in der Menschheit ist in der Stille noch überall geschäftig, wenn auch nur in kleinen engern Kreisen, aus ihrem innern geheimnisvollen Sein ans Licht zu treten und entsprechend den höheren Bedürfnissen auch in reineren, schöneren Daseinsformen des äussern Lebens sich zu offenbaren. Das ist die so wünschenswerte Gemeinschaft aller Gutgesinnten zu einem energievollen Zusammenwirken für die höchsten und heiligsten Interessen, in welcher die unendliche Mannigfaltigkeit individuellen Lebens und Strebens sich zu einer weltumfassenden Einheit vermittelt und jedes Lichtelement geistvertieften Denkens und Empfindens mit einem besondern Rhythmus in die Harmonien des Universums schlingt. Diese ätherische Sphäre der Ideen ist es, von dem geräuschvollen Treiben und dem unerquicklichen Wortstreit hadernder Parteien unberührt, in welcher Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung sich vollständig vereinigen, ihre Übereinstimmung lichtvoll erkennen und beseligend empfinden.

„Sanft sich heben die Wellen der reinsten, schönsten Empfindung;
Göttliche Funken umsprüh'n liebeselig das Herz!"

Vor allem ist es die innere Herzenserfahrung, welche uns



das sicherste Zeugnis giebt von der Wirklichkeit dessen, was uns der Glaube verbürgt. Die Mängel des bloss verständigen nüchternen Vorstellens und Auffassens tilgt das Denken in dem Masse, als es sich den Ideen nähert; und ebenso tilgt der geistig vertiefte, durch innere und äussere Lebenserfahrung geläuterte, durch sittliches Streben veredelte Glaube mancherlei Mängel, wenn er sich aus den niedern Regionen der alltäglichen Erscheinungsformen zu den reinen, nur mit dem innern Geistesblick erkennbaren Ideen erhebt. In dieser idealen Höhe verknüpft sich also dasjenige zu einer freien Totalität, zu einer harmonischen Einheit, was für die gewöhnliche Verstandesbetrachtung teils abgesondert sich hinstellt, teils in eine nur halbverstandene und unzusammenhängende Beziehung gesetzt wird. Diese Ideen aber haben das Eigentümliche, dass sie jeder dogmatischen Begriffsformulierung widerstreben; dass sie am allerwenigsten nach den zeitlichen Interessen der Kirche und nach einem bloss äusserlichen Massstabe zu messen sind, sich vielmehr gleich den Imponderabilien dem Gewichte menschlicher Wage entziehen. Daher auch seitens der Vertreter des hierarchischen Systems und der absolutistischen Kirchengewalt eine so unverkennbare Abneigung gegen Ideen. So ist z. B. die Idee der allgemeinen Kirche nicht bloss eine religiöse, specifisch christliche Idee, sondern sogar eine Vernunftidee. Was aber ist aus ihr geworden? Eine Apotheose des Papsttums! Wüsste man die ewigen Ideen, welche den grossen Institutionen der Geschichte zu Grunde liegen, von ihrer zeitlichen Entwickelung zu unterscheiden, so würden in Anachronismen befangene Oberhirten ihre Zeit besser verstehen und nicht nach den Prinzipien abgelebter Systeme zurückgreifen, welche vor tausend Jahren ihre Rolle gespielt, in den modernen Kulturstaaten unserer Zeit trotz aller Treibereien niemals Wurzel zu fassen vermögen. Den regierenden Herren mag das hierarchische Interesse in beklagenswerter Weise das Auge des Geistes verdunkeln, — aber steht denn von den Theologie-Professoren kaum einer auf der Warte der Zeit, um gegen den Missbrauch der geistlichen Gewalt und die Herabwürdigung der Religion seine Stimme mit unerschrockener Freimütigkeit zu erheben? „Israel zu deinen Zelten!“ Wie selten findet sich unter den Dogmatikern auch nur einer, in dem das tiefer erfasste Dogma so die Buchstabenschale durchbrochen, um in ideeller Gedankenblüte die verborgene Kraft reichster Lebens-

entfaltung aufzudecken? Es ist in der That ein schlimmes Ding um das odium theologicum, um die unverkennbare Abneigung gegen Ideen, wodurch das Zurückweichen des religiösen Geistes vor den weltlich-hierarchischen und irdisch-politischen Tendenzen nur zu sehr begünstigt wird. Die Macht und Realität der Ideen bezeugt sich uns in der sittlichen Begeisterung, im Aufschwunge der religiösen Andacht, im Enthusiasmus des Künstlers, in der Klarheit lichtvoller Gedanken, als ein Durchbrechen der endlichen Schranken, eine Erhebung in die Welt des Ewigen und Unwandelbaren. Nicht durch die Theorien einer abstrakten Begriffsweisheit, noch auch durch die dogmatisch formulierten kirchlichen Glaubenssätze, sondern durch eigene innere Erfahrung „in Erweisung des Geistes und der Kraft“ überzeugen wir uns von der lebendig machenden Gotteswahrheit des Evangeliums. Der Gegensatz zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Natur und Übernatur, zwischen Glauben und Wissen wird überwunden in dem Bewusstsein des Zusammenhanges mit einer jenseitigen geistigen Welt, in der ergreifenden zuversichtlichen Gewissheit, dass wir durch den Glauben bereits im Ewigen leben und mit einer unüberwindlichen Energie über jeden Zwiespalt des irdischen Daseins uns zu erheben vermögen.

Es ist somit allein die ideale geistige Sphäre, in welcher durch die freie, thatkräftige Arbeit der Geistesmänner alle jene Fragen mit Erfolg behandelt und ihrer Lösung entgegengeführt werden können; Fragen, welche — wenn auch mitunter durch die wechselnden Tagesinteressen und die Vielgeschäftigkeit des äussern Lebens mit seinen materiellen Forderungen zurückgedrängt — sich immer wieder geltend machen und mit um so grösserer Bestimmtheit sich in den Vordergrund der europäischen Verhältnisse stellen, als nur in ihrer vollgültigen Beantwortung eine Gewähr gefunden wird für die erfolgreiche Bekämpfung und Überwindung der Gefahren, die im Niedergange des neunzehnten Jahrhunderts seitens der negativen und zerstörenden Tendenzen sich drohend uns entgegenstellen. Das sociale Problem, in alle Lebenskreise sich verzweigend, ist höchst kompliciert und kaum übersehbar. Es teilt sich in eine Reihe der schwierigsten Aufgaben politischer und staatswirtschaftlicher, pädagogischer und agrarischer, ethischer und religiöser Fragen. Mit der religiösen Frage hängen alle übrigen mehr oder weniger zusammen. Die Errungenschaften

der modernen Bildung mit einem festen religiösen Standpunkt in harmonischen Einklang zu bringen, ist eine unserer vorzüglichsten Aufgaben, denn wir sehnen uns nach Lebensformen, denen positiver Glaube und christlicher Frommsinn ein gewisses ideales Gepräge giebt und bei denen das echte Gold der Religiosität mehr den verhüllten innerlichen Kern bildet, statt dass man es zu Flitter- und Schaumgold verarbeitet, mit dem man sich äusserlich überzieht.

Mit allen Männern von nationaler Gesinnung, die ein offenes Auge und ein eindringendes Verständnis haben für die wahren Bildungsbedürfnisse unserer Zeit; mit allen deutschen Frauen, die mit Herzenswärme alles Edle und Gute zu fördern als ihren besondern Beruf betrachten, uns zu thätigem Zusammenwirken gerne vereinigend, blicken wir mit unerschütterlichem Vertrauen nach oben und halten fest zu Kaiser und Reich, in der zuversichtlichen Hoffnung: Deutschland werde seine Mission für die allgemeine Weltkultur und für die Sache des Christentums nicht verlieren.

Wo nur ein Fünkchen höhern Gnadenstrahls
Zum tiefen Seelengrund herab sich neigt,
Die Schönheit unentweihten Ideals
In lichtverklärtem Himmelsglanz sich zeigt:
Begeist'rung weckend für das mannhaft Echte,
Für Gotteswahrheit und für Menschenrechte.

Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse.

Von

Ludwig Keller.

Im Vergleich zu der grossen Beachtung, die seit langer Zeit der Geschichte geistlicher und gelehrter Körperschaften aller Art in Deutschland zugewendet worden ist, muss die Geschichte der korporativen Verbände deutscher Gewerke, deutscher Gilden, Zünfte und Brüderschaften im Grossen und Ganzen als vernachlässigt gelten, besonders soweit es sich um die Stellungnahme dieser lebendigen Körper zu den grossen geistigen Bewegungen und zur Kultur-Entwicklung des deutschen Volkes handelt. Um so mehr müssen wir jeden wissenschaftlichen Beitrag zur Aufhellung dieser Geschichte willkommen heissen und in dem Erscheinen desselben einen Anlass zur weiteren Erörterung mancher dunkler Fragen erblicken.

Vor Kurzem erschien folgende beachtenswerte Schrift: Dr. G. von Drach, Professor an der Universität Marburg, Das Hüttengeheimnis vom Gerechten Steinmetzen-Grund in seiner Entwicklung und Bedeutung für die kirchliche Baukunst des Mittelalters, dargelegt durch Triangulatur-Studien aus Hessen und den Nachbargebieten. Mit 28 lithographierten Tafeln. Marburg. N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung 1897. 36 S. gr. 4.

Der Verfasser glaubt den „Gerechten Steinmetzen-Grund“, der stets Geheimnis gewesen ist, erkannt zu haben. Derselbe hatte sich in der Strassburger Hütte — der Meister vom Stuhl der Hütte zu Strassburg war Grossmeister aller deutschen Hütten und diese Oberhoheit Strassburgs dauerte bis in das 18. Jahrhundert hinein[1] — ausgebildet und hängt mit dem Ganzeichen

---

[1] Am 12. August 1671 beschloss der Reichstag zu Regensburg, dass die Strassburger Hütten-Oberhoheit aufhören solle; der Beschluss half nichts und daher erneuerte der Reichstag das Verbot im Jahre 1707 und öfter. Diese Erlasse lenkten natürlich die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf diese halbvergessene Organisation. Am 13. Juli 1771 beschloss der Reichstag, dass die ganze Organisation der Bauhütte im Reiche aufgehoben sei. Auch dies half nichts und sie besteht mit etwa 100 Brüdern bis auf den heutigen Tag.

und dem Schlüssel dieser Hütte zusammen, die aus der „Vierung" entnommen waren. Das „Stein-Mezbüchlein" beschreibt den Steinmetz-Grund in folgenden Versen:

Was in Stain-Kunst zu sehen ist
Dass kein Irr- noch Abweg ist.
Sonder Schnur recht, ein Linial
Durchzogen den Cirkel überall
So findst du drei in viere stehn
Und also, durch eins, ins Centrum gehn,

Auch wieder auss dem Centro in drey
Durch die vier in Cirkel ganz frey
Des Steinwerks Kunst und all die Ding
Zu forschen macht das Lehrnen gering
Ein Punkt, der in den Cirkel geht,
Der im Quadrat und Dreyangel steht,

Trefft ihr den Punkt, so habt ihr gar
Und kompt auss Noth, Angst und Gefahr.
Hie mit habt ihr die ganze Kunst,
Versteht ihrs nit, so ists umbsunst
Alles was ihr gelernt hab,
Des klagt euch bald, damit fahrt ab.

Diese Verse verraten die deutliche Absicht, die Sache selbst dermassen zu verhüllen, dass sie nur den Eingeweihten verständlich war. Aus den „Ordnungen" der „Steinmetzen-Brüderschaft", die uns erhalten sind[1]), geht hervor, dass für die Brüder, die durch den Hüttenverband der „gemeinen Gesell- und Brüderschaft aller Steinmetzen in Teutschen Landen" verbunden waren, die Verpflichtung bestand, die Ordnungen und die Bräuche geheim zu halten. Schon der Lehrling musste geloben, Zeichen und Griff — sie werden Gruss, Wort und Handschenk genannt[2]) — bei „Verlierung des Steinmetzenhandwerks" geheim zu halten. Auch die Gesellen übernahmen die für ihren Grad geltenden Pflichten und ebenso die Werkleute oder Meister, die im Vollbesitz des Wissens waren. Zu diesen Geheimnissen der Meister gehörte der „gerechte Steinmetzengrund", d. h. die Grundregel für das Konstruktions-Verfahren. Denn Aufgabe der Meister war es, die Risse zu entwerfen, nach denen die Gesellen zu arbeiten hatten.

Wir können hier auf die von Drach gegebenen technischen Erörterungen nicht näher eingehen, auch nicht prüfen, ob die von ihm aufgestellte Regel wirklich das Geheimnis enthüllt. Jedenfalls aber ist es wichtig, dass der Verfasser auf diese Dinge den Finger gelegt hat, und wir hoffen, dass sich weitere Untersuchungen daran anschliessen werden. Für die Richtung, in der sich m. E. die weiteren Forschungen zunächst zu bewegen hätten, geben vielleicht die nachfolgenden Ausführungen einige Fingerzeige.

---

[1]) Vgl. über sie u. A. Ludw. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. 1885. Register unter Bauhütte.

[2]) Der „Schenk" war Erkennungszeichen beim Handgeben, s. Janner, Die deutschen Bauhütten S. 141 u. 142.

Wenn man über die Geschichte der deutschen Bauhütte sich ein sicheres Urteil bilden will, so muss man vor allem festhalten, dass mit dem 16. Jahrhundert (wenigstens für Deutschland) die Geschichte der älteren deutschen Bauhütte sehr an Bedeutung verliert und dass die Urkunden, welche wir seit dieser Zeit besitzen, sich vielfach nur auf Zunftsachen des Steinmetzen-Handwerks, nicht auf die alte „Brüderschaft des Steinwerks“ erstrecken.

Der eigentümliche Charakter der älteren Brüderschaft hatte darauf beruht, dass sie von den Zünften der übrigen Baugewerbe (Maurer, Steinhauer, Zimmerleute u. s. w.) sowie von den übrigen Handwerks-Brüderschaften überhaupt verschieden gewesen war. Während die Verfassung der übrigen Handwerke auf der „Ordnung“ beruhte, welche den Zünften auf Widerruf der jeweiligen Obrigkeit in Städten und Landesherrschaften verliehen worden war, bildeten die alten Bauhütten eine freie Kunst, d. h. sie waren weder dem Zunftzwang noch der unmittelbaren Aufsicht der Magistrate unterworfen. Während ferner in den übrigen Zünften der Regel nach nur die Handwerksmeister sassen, die Gesellen aber in besonderen Brüderschaften vereinigt waren[1]), blieben in den Bauhütten Gesellen und Meister in einer Körperschaft verbunden und wahrten gemeinsam die fein ausgebildeten Bräuche und übten gemeinsam das Gericht. Mehr als in irgend einer anderen Körperschaft war hier der Grundsatz brüderlicher Gleichheit durchgeführt; alle Männer waren Brüder, nannten sich Brüder und erkannten nur selbstgewählte Obere an, die Aufseher, die „Steinmetz-Werkmeister“ und die Grossmeister. An der Spitze jeder Hütte stand der Werkmeister; ihm nachgeordnet waren zwei Aufseher und ein Parlierer (Redner, Fürredner oder Dolmetscher), sowie ausser den Stellvertretern der Beamten 18 sonstige Mitglieder (je 9 auf einen Aufseher), also zweimal 12 Personen. Die Hütte selbst war als längliches Viereck angeordnet, dessen schmale Seiten nach Osten und Westen gerichtet waren. Im Osten hatte der Werkmeister seinen Platz, im Westen sass der Parlierer und die Aufseher, im Süden die „aufgefreiten Gesellen“ (sodales) und im Norden die Glieder des untersten Grades, die Wandelgesellen. Ausser dem Werkmeister gab es auch einfache Meister, d. h. aufgefreite Steinmetzen, welche Meisterrecht besassen.

Diese Bauinnungen und ihre Mitglieder reisten von einem Lande, von einer Stadt zur anderen, wo sie gerade Arbeit

---

[1]) Wie rasch die Sonderung der Handwerke in zwei Stände mit divergierender Politik, in den der Meister und den der Gesellen, eintrat, darüber s. G. Schanz, Zur Geschichte der deutschen Gesellen-Verbände im Mittelalter. Leipzig 1876. S. 17 ff.

fanden[1]). Sie konnten sich daher nicht wie die meisten anderen Gewerke mit einer örtlichen Organisation begnügen, sondern bedurften eines allgemeinen Bundes aller derer, welche „Steinmetzbrauch und Gewohnheit" kannten. Um die Ausübung ihres Gewerkes als Monopol zu sichern, suchten sie den Besitz ihrer besonderen Kenntnisse durch Geheimhaltung zu wahren, und da die Handhabung einer strengen Zucht dazu erforderlich war, steigerte sich die Festigkeit des Bandes, welches die Gesamtheit umschlang, in einem Grade, wie sie bei den anderen Gewerken unbekannt war.

Auf diese Weise in sich fest gegründet, durch eine internationale Stellung von der Gunst oder Ungunst örtlicher Autoritäten unabhängig, eifersüchtig auf ihre Unabhängigkeit bedacht, gelang es dieser Brüderschaft, sich eine angesehene Stellung zu erwerben. Wie Macht Macht anzieht, so geschah es, dass angesehene Bauherren, denen die Bauleute persönlich näher traten, mit den „Steinmetzen" Fühlung zu gewinnen suchten. Die öffentliche Stellung, welche die Brüderschaft sich errungen hatte, brachte es mit sich, dass Angehörige vornehmer Geschlechter, wenn sie Anschluss an eine „Gilde-Stube" wünschten, gern gerade hier sich als „Liebhaber der Kunst" aufnehmen liessen. Insbesondere waren die Mitglieder der im engeren Sinn sog. „freien Künste" (artes liberales), zumal sofern sie als Vertreter exakter Wissenschaften oder als Ärzte, Apotheker u. s. w. sachliche Beziehungen zu den Hütten besassen, gern geneigt, sich hier einbrudern zu lassen.

Die Bauhütten selbst sind in den Grundzügen ihrer Ordnung sicherlich uralt, vielleicht so alt wie die Technik des Steinbaues überhaupt. Aber der besondere Bund der deutschen Bauhütten, wie er im 16. Jahrhundert bestand, hatte seine damals bestehende Eigenart, sowie seine Organisation doch wohl erst seit der Zeit erhalten, wo die Baukunst aus den Händen von geistlichen Werkleuten an die Steinmetz-Werkmeister übergegangen war, d. h. seit dem 13. Jahrhundert.

Eine Überlieferung der Bauhütte behauptet, dass die Satzungen des Hüttenbundes zur Zeit des Albertus Magnus (geb. 1193), des berühmten Lehrers Meister Eckarts, entworfen seien und bringt diesen mit den Hütten überhaupt in eine gewisse Verbindung, indem sie ihn als Erfinder des Systems des Achtorts bezeichnet[2]). Albertus sei es gewesen, so berichten die Überlieferungen der Hütten, welcher die symbolische Sprache der alten Baukunst

---

[1]) Die Arbeiten an dem berühmten Dom zu Burgos leiteten zeitweilig deutsche Meister (Johann und Simon von Köln), zu Prag war ein Franzose Bauleiter, zu Siena und Orvieto wiederum Deutsche u. s. w.

[2]) Die spätere Volkssage macht ihn zu einem Meister der Magie oder „schwarzen Kunst". Andere behaupten, dass wir in ihm einen aufgeklärten Denker vor uns haben, der nur äusserlich mit den Anschauungen seiner Zeit verflochten war.

wieder ins Leben gerufen und sie den Formen der mathematischen und geometrischen Baukunst angepasst habe[1]).

Die „Ordnung des Steinwerks“ vom Jahr 1459 liefert den Beweis, dass schon damals innerhalb der Bauhütte der Schwerpunkt nicht mehr ausschliesslich in der Fachgenossenschaft lag. Die Städte waren den Hüttenbrüdern, welche ihrem Einfluss nicht unmittelbar unterworfen waren, meist abgeneigt. Die Folge davon war, dass die Brüder sich unter einander nur um so enger zu brüderlicher Hülfe verbanden. Daher bestimmte die erwähnte Hüttenordnung, dass die Brüderschaft eine Kasse besitzen solle zur Unterstützung solcher Mitglieder, welche Verfolgung leiden um ihrer Zugehörigkeit zur „Steinwerksordnung“ willen. Nicht minder verdient es Beachtung, dass die Brüderschaft Mittel sammelt, um „Notpfründen“ an solche Brüder auszuzahlen, welche krank und arbeitsunfähig geworden sind.

Wenn Brüder unter einander „spännig“ werden, sei es um Steinwerks-Sachen oder nicht, so soll es ihnen nach der „Ordnung“ nicht erlaubt sein, sich an irgend ein öffentliches Gericht zu wenden. Die Brüderschaft besitzt das Recht wie die Pflicht, diejenigen zu bestrafen, welche in ihrem Lebenswandel Ärgernis geben und den Brüdern Unehre machen. Die Aufnahme in den Bund ist an die Zustimmung der Brüder gebunden; nur die, denen „Hüttenförderung“ zu teil geworden ist, können Brüder werden, d. h. für gewöhnliche Werkmaurer und Steinbrecher gilt diese Ordnung nicht. Meister aber können nur diejenigen werden, welche „aufgefreiet sind und mit keinem Handwerk dienen“[2]), d. h. freie Steinmetzen sind.

Verschwiegenheit gegen Aussenstehende, Geheimhaltung der Fachgeheimnisse und der Mitgliedschaft ist ebenso strenge Pflicht des rechten Steinmetzen wie Gehorsam gegen den Meister, für den er arbeitet.

Zu den Dingen, welche bis auf diesen Tag unenträtselte Hüttengeheimnisse sind, gehört die Hüttensprache. Die Zeichen dieser Sprache sind zum Teil der Geometrie und Mathematik, zum Teil dem Handwerk, zum Teil der Natur und zum Teil der h. Schrift entnommen. Zu den ersten gehören der Kreis, das Dreieck, das Quadrat und das Achtort, das Fünfeck, Sechseck, Vieleck, ferner die Zahlen, der rechte Winkel, der Punkt, die Linie u. s. w.; zur zweiten Abteilung gehören die Zeichen des Hammers, des Zirkels, des Winkelmasses, des

---

[1]) Näheres über Albertus und die Bauhütten s. bei Heideloff, Die Bauhütten des Mittelalters in Deutschland. Nürnberg 1844. S. 14 ff. Dass der Albertus Argentinus kein anderer ist als Albertus Magnus, scheint mir mit H. sehr wahrscheinlich. Albertus lebte ja auch zeitweilig in Strassburg.

[2]) Es ist zu bedauern, dass die Ordnung nicht angiebt, was man unter „Auffreiung“ zu verstehen hat.

Richtscheits, des Senkbleis, der Waage, der Säule, der Leiter, die verschlungenen Schnüren (Bänder) u. s. w. Der dritten Kategorie entstammen der Regenbogen, der flammende Stern, die Sonne, die Weinblätter, Kornähren, die Rose, die Kugel (Sphäre), der behauene und unbehauene Stein, die Lichter u. s. w. Die Zeichen endlich, welche der Bibel entnommen sind oder doch auf die Bibel Bezug nehmen, sind leider noch am wenigsten entziffert. Gewiss ist aber, dass sie besonders aus der Offenbarung Johannis entnommen sind oder darauf anspielen und dass z. B. das Viereck gemäss Apok. 21, 16 in symbolischer Sprache die „Gemeinde Gottes" oder das „neue Jerusalem" bedeutet, in der die Heiligen und Gerechten dereinst sich sammeln sollen[1]), dass ferner der Stern, den die Hüttensprache so oft gebraucht, eine Anspielung auf Apok. 8, 10 enthält. Die Bedeutung, welche die Worte und Begriffe der heil. Schrift für die Hüttensprache besassen, brachte es mit sich, dass die Bibel selbst zum heiligsten Sinnbild der Brüderschaft wurde.

Fast alle Zeichen scheinen einen dreifachen Sinn besessen zu haben; sie dienten einmal zur rituellen Symbolik, ferner zum Ausdruck sittlich-religiöser Vorstellungen und endlich zur Versinnbildlichung fachlicher Begriffe und Regeln. So bedeutet die Figur des Kreises die göttliche Vollkommenheit in der ethischen Symbolik, dagegen die Geschlossenheit des Bundes in dem rituellen Sinn und in fachlicher Beziehung das Amt des Werkmeisters, der senkrechte Strich soll die Einheit Gottes, zugleich aber auch in der Handwerkssprache das Senkblei symbolisieren u. s. w.

Dieser mehrfache Sinn erschwert natürlich für Uneingeweihte das Verständnis der Hüttensprache erheblich; seine Einführung und Handhabung ist aber auch zugleich ein Beweis, wie sorgfältig die Hütten sich vor unberufenen Augen abzuschliessen suchten und zwar nicht bloss in Dingen, welche das Fach betrafen, sondern auch in der Verständigung über religiöse Angelegenheiten, für welche man ebenfalls eine Geheimsprache erfunden hatte.

Ähnlich wie die Hüttensprache den Namen der Werkzeuge u. s. w. einen mehrfachen Sinn gab, so hatte sie auch den Begriffen Kunst, ja selbst dem Namen Steinmetzen frühzeitig eine mehrfache Bedeutung beigelegt. Gewiss bedeutete die „Kunst" die Geschicklichkeit und das Werk der Brüder, aber man bezeichnete damit auch den Inhalt der Weltanschauung, welche die Geheimnisse der Brüderschaft enthielt, und der Name „Steinmetzen" war zugleich ein Gattungsbegriff, um den Wissenden gegenüber die Vertreter dieser Weltanschauung zu kennzeichnen. Es ist selbstverständlich, dass auch diese Begriffe geheim gehalten wurden und dass

---

[1]) Heideloff a. a. O. S. 16.

ihre Bedeutung nur in engen Kreisen bekannt war. Im 16. Jahrh. wird das Wort Maler und im 17. der Name Kupferstecher in ähnlichem Sinn gebraucht, in dem uns im 15. der Name Steinmetzen und im 18. der Name Maurer entgegentritt.

Wenn im 15. Jahrhundert der Weber Michael Beheim (1416--1474) singt:

> Nach hohen cunsten strebt
> Steinmetzen, Singer, Tichter!

so deutet er (der unzweifelhaft zu den Wissenden gehört hat) an, dass er einen Begriff der „hohen Kunst" und ebenso des Wortes Steinmetzen kannte, der sich mit dem üblichen Begriff des Handwerks nicht vollständig deckte.

Niemals aber ist uns, wenigstens in Deutschland, das Wort „Maurer" bis zum 18. Jahrh. in ähnlichem Doppelsinn begegnet; der scharfe Unterschied, den die Hüttenordnung zwischen Steinmetzen und Werkmaurern aufstellt — die Maurer waren Handarbeiter, die Steinmetzen Künstler[1]) — machte es für die deutschen Hütten-Angehörigen unmöglich, sich in irgend einem Sinne Maurer zu nennen; ursprünglich waren diejenigen, die den Namen Maurer führten, offenbar lediglich Handlanger der Steinmetzen gewesen[2]). Anders dagegen gestaltete sich die Entwicklung des Sprachgebrauchs in England, zum Teil wohl auch in Italien und in Frankreich. Das Wort Stone-Mason entspricht genau (auch dem Stamm nach) dem Worte Steinmetz[3]). In England drangen offenbar schon früh mehr Meister des Maurer-Handwerks in die Hütten ein als es in Deutschland der Fall war[4]). Jedenfalls fand der Begriff Mason auch auf „Maurer" Anwendung, ebenso wie im Französischen das Wort Maçon. Während man in Deutschland von „aufgefreiten (d. h. mit gewissen Vorrechten ausgestatteten) Steinmetzen" sprach, nannte man dieselben, die sich in den Hütten (Lodges) zusammenfanden, in England Free-Masons. Es ist ganz sicher, dass der doppelte Sinn, der sich in Deutschland an das Wort Steinmetz knüpfte, frühzeitig in England in gleicher Weise von den Wissenden mit dem Worte Mason verbunden wurde; es war ein Geheimname zur Bezeichnung einer Geistesrichtung, wie sie allmählich unter den

---

[1]) Der Name „Steinmetz" wird oft gleichbedeutend mit Bildhauer gebraucht.

[2]) Der Name „Gagenmaurer" bedeutete noch im späteren Mittelalter Handlanger.

[3]) Mas-on hat den gleichen Stamm wie Metz, mhd. mez-zo; auch das franz. Wort Maç-on stammt aus derselben Wurzel.

[4]) Auch in Deutschland drangen diese ein. So bestand zwar die Nürnberger Hütte noch um 1705 und später, aber das Eindringen der Maurer-Meister und Bauhandwerker hatte das Ansehen wie die Stellung der Brüder wesentlich verändert. — Urkunden über die ältere Nürnberger Hütte s. bei Heideloff, a. O.

Wissenden der Bauhütten Eingang gefunden hatte, aber sicherlich nur ein Geheimname, da es deren verschiedene gab. Zu diesen Geheimnamen hat offenbar der Name Hütte nie gehört, wohl aber die Bezeichnung „Stube“.

Die Hütten hatten im 13. und 14. Jahrhundert das Glück gehabt, Bauherren zu finden, die sich ihnen freundlich näherten und ihnen mancherlei Förderung gewährten[1]).

Im 15. Jahrhundert ging die Brüderschaft zurück und es scheint, dass schon damals manche Hütte die Zunftverfassung annahm und damit in die Reihe der lokalen Zünfte eintrat[2]).

Die Regensburger „Ordnung“ des Steinwerks vom Jahre 1514 kennt neben den Meistern, die zur Brüderschaft halten, bereits „Stadtmeister“ und andere Meister, „die noch nicht in die Ordnung der Werkleute erfordert“ waren. An vielen Orten gab es keine „Bruderschaftshütten“, und die Meister und Gesellen, die sich an solchen Orten „niederschlugen“, mussten sich einem Handwerk anschliessen oder „Zunft halten“[3]). Besonders hinderlich aber musste den Hütten die Thatsache werden, dass viele Städte und ihre Obrigkeiten aus einstweilen unaufgeklärten Gründen dem Eintritt ihrer Werkleute in den Brüderbund möglichst viele Hindernisse in den Weg legten[4]).

Während die alten Bauhütten so vielfach schon im 15. Jahrhundert zu städtischen Zünften wurden[5]), an welchen auch die einfachen Maurer teil hatten, nahm die Brüderschaft der freien Steinmetzen in ihrer Zusammensetzung einen veränderten Charakter an. Viele Steinmetzen nämlich wandten sich, sei es, weil sie keine genügende Beschäftigung mehr fanden, sei es aus andern Gründen, der Holzschneidekunst zu und wurden Formschneider[6]). Als solche gaben sie fliegende Blätter, Kalender u. s. w. heraus

---

[1]) Nach S. Ržiha, Mitteilungen der K. K. Central-Commission für die Erforschung der Kunst- u. Gesch.-Denkmäler in Österreich. Wien 1881. S. 35 scheint Herzog Rudolph IV. von Österreich ein Patron des Hüttenbundes gewesen zu sein.

[2]) Über das Verhältnis zwischen den Steinmetzen (der Hütte) zu Strassburg zur Zunft der Maurer s. die wichtigen Nachrichten bei Klemm, Württemberg. Baumeister und Bildhauer. Stuttg. 1882 S. 57.

[3]) In Esslingen sollen die Steinmetzen gezwungen gewesen sein, bei der Weingärtner-Zunft „Zunft zu halten“. Trotzdem scheint eine Hüttenbrüderschaft dort vorhanden gewesen zu sein.

[4]) Alf. Klemm, Württemb. Baumeister und Bildhauer bis um das Jahr 1750. Stuttg. 1882 S. 22 Anm. 2 hat bereits auf diesen Umstand hingewiesen. Ob der Grund, den Klemm anführt, nämlich die angebliche Einwirkung des Bundes auf die Lohnverhältnisse, zutrifft, möchte ich dahingestellt sein lassen. Der einzige Grund war es jedenfalls nicht.

[5]) Vgl. über diese Entwicklung auch Janner, Die Bauhütten. Lpz. 1876. S. 51.

[6]) Man weiss, dass noch um 1500 manche Formschneider zugleich Steinmetzen waren; vgl. Woltmann, Holbein u. seine Zeit. Lpz. 1874. I², 71.

und wurden die Verfertiger der ersten mit Holztafeln hergestellten Bücher, der sog. Blockbücher, die religiöse Bilder, namentlich Illustrationen zur Bibel, zum Gegenstand hatten[1]). Von hier aus war der Übergang zur Malerei leicht, und es geschah, dass aus den Brüderschaften der Steinmetzen bisweilen Brüderschaften der „Bildschnitzer und Maler“ wurden[2]).

Schon von Anfang an waren in den Bauhütten (zu welchen von je allen der Zutritt offen stand, „die nach den Regeln der Geometrie arbeiteten“) Baukunst, Bildhauerei und Malerei oft nur verschiedene Thätigkeiten desselben Mannes gewesen. Man hat gesagt, dass die deutschen Maler des 15. Jahrhunderts mehr Zeichner als Maler gewesen seien[3]). Die Thatsache ist richtig, sie beruht darauf, dass die Malerei im unmittelbaren Anschluss an die Plastik erwachsen ist; die Grundlage der Plastik aber bildet die Zeichnung ebenso, wie sie die Grundlage der Malerei ist. Während aber in früheren Zeiten die Künstler, welche gelegentlich auch zeichneten oder malten, in erster Linie Steinmetzen oder Steinmetz-Werkmeister (der Name Baumeister bedeutete damals den Bauverwalter) gewesen waren, trat um 1500 oft das umgekehrte ein: die Männer, welche in erster Linie Maler waren, versuchten sich auch in der Baukunst und es ist bekannt, dass unsere ersten deutschen Maler, vor Allem Nic. Manuel und Albrecht Dürer zugleich vortreffliche Baumeister oder Steinmetz-Werkmeister gewesen sind.

Wenn man die Namen der Fürsten und Patrizier-Familien, die den Hütten als Bauherrn näher getreten sind, heute noch feststellen könnte, so würde es sich zeigen, dass dieser Bund viel zahlreichere und viel einflussreichere Anhänger besessen hat als heute bekannt ist. Es steht z. B. fest, dass Kaiser Maximilian I., der „Humanistenkaiser“, in den Hüttenbräuchen wohl bewandert gewesen ist, und da diese Bräuche Zunftgeheimnis waren, so muss er in irgend einem Verhältnis zur Brüderschaft gestanden haben[4]);

---

[1]) Woltmann a. a. O. I^2, 187 ff.

[2]) Ich möchte glauben, dass wir in der Zunft „zum Himmel“ in Basel, deren Mitglied (nach Nagler, Die Monogrammisten III, S. 313) der Formschneider Hans Frank war, eine alte Hüttenbrüderschaft vor uns haben. Ein Erhard Frank erscheint im Jahre 1470 als Mitglied der Bauhütte; vgl. Heldmann, Die drei ältesten geschichtl. Denkmale u. s. w. 1819. S. 240. — Die Brüderschaft „Zur Stelzen“ in Strassburg, welche die Formschneider, Bildhauer, Kupferstecher, Maler, Buchdrucker, Schriftgiesser, Buchhändler und „andere Künstler“ umfasste, erscheint um 1545 bereits als Zunft, ist aber offenbar ehedem eine Bauhütte gewesen. Sie führt im Wappen ein Andreaskreuz (zwei übereinanderliegende Balken mit seitlichen Ansatz-Stelzen), beseitet in jedem Winkel mit 3 Quadraten 1 zu 2. Das sind Symbole der Bauhütte.

[3]) Schnaase, Gesch. d. bild. Künste. Bd. VIII. Abtlg. 2. Buch 2, Cap. 2.

[4]) Näheres bei Ržiha, Studien über Steinmetzzeichen in den Mitteilungen der K. K. Central-Kommission u. s. w. Wien 1881. S. 35. — Maximilian konnte sich „ausweisen“ und zwar als „Grüsser“.

jedenfalls hat ihn Dürer in den Pforten der Ehre unter den Bauleuten als Anordner verewigt[1]). Etwas ähnliches scheint bei der Familie der Tucher zu Nürnberg der Fall gewesen zu sein; weitere Forschungen würden gewiss weitere Ergebnisse liefern.

Im Jahre 1454 gab es zu Brügge, wo die Wiege der flandrischen Malerschule gestanden hat, eine Gilde, deren Mitglieder vornehmlich Formschneider, Bildschnitzer und Maler waren. In derselben Gesellschaft befanden sich aber auch Buchdrucker, Buchhändler, Gelehrte, Lehrer, Stadtschreiber u. s. w., mithin Männer, welche kein Gewerbe übten[2]). Schutzpatron der Brüderschaft war S. Johann der Evangelist.

Im Jahre 1440 ferner existierte zu Antwerpen die berühmte S. Lucas-Gilde, deren Mitglieder vornehmlich aus Steinmetzen, Bildhauern und Malern bestanden; ausserdem aber hatten die Holzschneider, Goldschläger und Feintöpfer schon damals Sitz und Stimme in dem Amthause der Maler; im 16. Jahrhundert erlangten solche die Kupferstecher, Buchdrucker und Buchbinder. Dabei ist es beachtenswert, dass innerhalb dieser S. Lucasgilde seit dem Jahre 1480 eine litterarische Gesellschaft an das Tageslicht tritt, die aus Gelehrten und aus Künstlern bestand und die sich die „Rederijkamer der Violiere" (d. h. die Redner-Gesellschaft zur Levkoje) nannte und die innerhalb der grossen Brüderschaft eine engere Vereinigung von Brüdern darstellte. Die Vereinigung beider Kreise war eine sehr innige; die Dekane der S. Lucas-Gilde waren auch zugleich die Dekane der Violiere und der Meister war zugleich Meister beider Körperschaften. Man kam in der „Kammer" (wie uns berichtet wird) oft zu litterarischen Unterhaltungen zusammen und man sagte, dass „Pictura" und „Poesis" dazu bestimmt seien, brüderlich zusammenzuhalten. Es gelang dieser Rednergesellschaft zeitweilig, die geistige Führerin in der grossen Handelsstadt zu werden[3]). Solche litterarische Gesellschaften gab es unter dem Namen der Rederijkamern in

---

[1]) Wenn man die ablehnende Stellung, die das Reichsregiment und andere Obrigkeiten Jahrhunderte lang eingenommen haben, ins Auge fasst, so verdient es doppelte Beachtung, dass Kaiser Maximilian die „Ordnung" der Brüderschaft von 1498 unter dem 3. Oktober desselben Jahres bestätigt hat. — Unaufgeklärt sind die Gründe, welche die wiederholten Verbote der Hüttenverfassung in den Jahren 1707, 1727 und 1731 veranlassten; das kaiserliche Edikt vom 16. Aug. 1731 verbot alle Haupthütten, jede Vereidigung auf Geheimnisse u. s. w. (Klemm a. O. S. 23). Während die Regierungen das örtliche Zunftwesen beförderten, schritt man gegen die Hütten ein.

[2]) B. Lorck, Handbuch der Gesch. der Buchdruckerkunst. Leipzig 1882. S. 19.

[3]) Näheres bei Max Rooses, Geschichte der Malerschule Antwerpens. München 1880. S. 26 f. — Dort sind die niederländischen Quellen genau angegeben.

vielen niederländischen Städten; Künstler und Gelehrte bildeten ihre Mitglieder[1]).

Im Zeitalter der grossen religiösen Bewegung und wohl auch im Zusammenhang mit ihr ging die Bedeutung der Bauhütten in jeder Beziehung zurück. Einzelne bekannt gewordene Thatsachen (die Schriftsteller, auf deren Berichte wir angewiesen sind, haben diese Dinge offenbar nicht sehr beachtet) werfen auf diese Entwicklung deutliches Licht. So war im Jahre 1502 die Oberbehörde des Schweizer Hüttengaus nach Zürich verlegt worden, und es waren seitdem u. A. die Hüttenmeister zu Bern, Basel, Luzern und Schaffhausen der Haupthütte zu Zürich unterstellt. Daraus geht hervor, dass die Organisation damals noch in alter Weise bestand. Kurz nachdem die religiöse Bewegung auch in der Schweiz zum Ausbruch gekommen war, im Dezember 1522, beschloss die Tagsatzung der Eidgenossen: „es sollen die Brüderschaften der Steinmetzen überall in der Eidgenossenschaft abgeschafft sein“[2]).

In andern Städten (wie z. B. in Nürnberg) suchte man den Einfluss der Hütten durch das Verbot der Aufnahme von „Liebhabern“ und auf sonstige Weise zu schwächen.

Der Verlauf des grossen Kampfes gestaltete sich dann, wie man weiss, zu einer schweren Niederlage der in allen Gewerken und Zünften vorherrschenden Interessen und Anschauungen; mit dem Sieg der absoluten Fürstengewalt und der Staatskirchen war die Entwicklung der städtischen Freiheit auf Jahrhunderte unterbunden und der Rückgang des Volkswohlstandes knickte die frühere Blüte der Baukunst, Bildhauerei und Malerei auf lange Zeit vollständig. Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts war auch für die Steinmetzen und alle Liebhaber der „hohen Kunst“ eine ausserordentlich trostlose und trübe Zeit.

Wenn gleichwohl die Hütten-Brüderschaften — es kommen für sie auch die Namen Sodalitas, Collegium, Societas und Sodalitium ohne Zusatz vor[3]), auch wird einfach von den „Stuben“ (Lodges) oder „Kammeren“ (in den Niederlanden) gesprochen — sich ihren Einfluss bewahrten, so lag das in der Vorzüglichkeit ihrer Organisation, die ihnen gestattete, durch Heranziehung an-

---

[1]) S. die Äusserung Guicciardinis bei Rooses a. O. S. 31. Weiteres bei J. B. van Straelen, Gesch. der Rederijkamer der Violieren etc. Taelverbond. Jahrg. 1853 S. 205. — Quellen über die Rederijker s. bei Christ. Sepp, Bibliothek van Nederl. Kerkgesch. Leiden 1886 S. 165.

[2]) J. Kaiser, Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede. Bd. IV, 1, a S. 251 etc.

[3]) S. Schöpflin (geb. 1694, † 1771), Alsatia illustrata I, 338. Sch., der sich gut unterrichtet zeigt, spricht von der „vulgata per Europam sodalitas“, deren Mitglieder sich „tessera quandam communi at secreta invicens norunt“. Tessera kann ein Geheimname oder ein Geheimzeichen sein. — Der Gebrauch des einfachen Namens „Brüderschaft“ wird bestätigt von J. Krenser, Kölner Dombriefe etc. 1844 S. 293.

gesehener Zunftmeister nach der einen Seite und durch Einbruderung von Mitgliedern liberaler Berufe auf der andern Seite sich stets neue Kräfte zuzuführen. Alle diejenigen Zünfte nämlich, welche auf die Bau-Innungen angewiesen waren (die Schmiede, Schlosser, Zimmerleute, Tischler, Glaser u. s. w.), suchten aus naheliegenden Gründen für ihre Meister die „Auffreiung“ zu gewinnen und die Ärzte, Apotheker, Notare, Stadtschreiber u. s. w., deren Zahl zu klein war, um selbst eine Korporation zu bilden, folgten gern den Vereinigungen der einflussreichsten Werkbrüderschaften ihrer Wohnplätze.

Den Schwierigkeiten, die in der Zusammenfassung so verschiedenartiger Elemente lagen, begegneten die Brüderschaften durch die altüberlieferte Handhabung der Grade und Stufen, die die Schaffung engerer und weiterer Kreise ermöglichte.

Besondere Verhältnisse bringen es mit sich, dass die Brüderschaft der Steinmetzen und ihre Geschichte für die Aufhellung der „Ketzergeschichte“ ein grosses Interesse hat.

Seitdem unter dem schweren Drucke der Ketzergesetze, wie sie seit dem 13. Jahrh. erlassen wurden, jede offene Aussprache oder Bethätigung der von der römischen Kirche nicht gebilligten Glaubens-Anschauungen unmöglich geworden war, sahen sich deren Anhänger genötigt, sich durch Zeichen und durch ein festes System der Symbolik zu verständigen, das nur den Eingeweihten bekannt und verständlich war, nach aussen hin aber sich selbst dann als unverfänglich und unangreifbar zu erweisen hatte, wenn wider das Verbot gelegentlich irgend ein Stück der Zeichensprache an die Öffentlichkeit gelangte.

Als die im frühen Mittelalter bestehenden ausserkirchlichen Christen-Gemeinden als solche der Verfolgung grösserenteils erlegen waren, suchten deren Angehörige in irgend einer Form eine neue Organisation zu gewinnen und es wiederholten sich die Entwicklungen, die unter den Christenverfolgungen der römischen Kaiserzeit eingetreten waren: die Anhänger der verbotenen Religion suchten unter dem Mantel irgend einer weltlichen Thätigkeit eine Daseinsform zu finden und so geschah es, dass es, wie ehedem, viele Menschen gab, welche zwei Religionen besassen, eine, die sie bekannten und eine, welche sie glaubten, und dass sie die eine auf offenem Markte in Kirchen und Kapellen zu üben gezwungen waren, während sie die andere in Vereinen und Genossenschaften aller Art im Geheimen übten und bethätigten.

Während in altrömischer Zeit die verfolgten Christen in allerlei erlaubten Kollegien (collegia licita) und Sozietäten die Rückzugslinie fanden, in denen sie dem Verdacht der Staats-



gefährlichkeit entgehen konnten, waren es im Mittelalter vornehmlich die Gilden und Zünfte, die sich auf Grund ihrer engen und organischen Verbindung für die gleichen Zwecke als vorzüglich geeignet erwiesen[1]).

Allerdings waren nicht alle Zünfte hiefür in gleicher Weise brauchbar, vielmehr mussten in erster Linie diejenigen Gilden in Betracht kommen, die ihren Angehörigen eine gewisse wirtschaftliche Selbständigkeit und geistige Regsamkeit möglich machten und die durch die Fortpflanzung geheim gehaltener Regeln und Kunstgriffe die gleichzeitige Fortpflanzung anderweiter Geheimlehren erleichterten. Da es selbstverständlich unmöglich war, alle Zunftgenossen zu Mitwissern zu machen, so boten diejenigen Gilden die beste Handhabe, innerhalb deren sich ungezwungen engere Ringe von Wissenden bilden liessen. Es war ausserdem für die wirksame Ausgestaltung dieser Organisationen notwendig, dass die Möglichkeit gegeben war, in den Kreis der Wissenden auch solche Personen aufzunehmen, welche das Handwerk nicht selbst ausübten.

Alle erforderlichen Voraussetzungen fanden sich in vorzüglicher Weise in den Gilden des Steinwerks, den Bauhütten vertreten, besonders auch deshalb, weil die im Steinwerk vereinigten Steinmetzen, Werkmeister, Formschneider, Maler und Techniker aller Art einen grossen Reichtum geistiger Kräfte in ihrem Schosse vereinigten.

Wenn es gelang, die äusseren Formen, Gebrauchsgegenstände und Zunftausdrücke der Steinmetzen durch geschickte Symbolik zu einer Zeichensprache zu gestalten, die sich der Organisation und den Grundsätzen der verfolgten Christengemeinden anpasste, so war eine vollständige Verhüllung der treibenden Beweggründe und eine Fortpflanzung der alten Gemeinden in Formen möglich, auf die kein Ketzergesetz Anwendung finden konnte.

Wenn man bedenkt, dass die Verfassung der ausserkirchlichen Christen sich auf der bekannten Dreiteilung in die „Anfangenden“, „Fortschreitenden“ und „Vollkommenen“ aufbaut und dass die Glaubenslehre sich um den Aufbau des „Reiches Gottes“, d. h. um die Schaffung eines vollkommenen Gemeinschaftslebens im Sinne Christi gruppiert, so muss man sagen, dass die Organisation und die Zweckbestimmung der Bauhütten die Entwicklung der gesuchten Zeichensprache ausserordentlich erleichterten: denn abgesehen von der Dreiteilung in Lehrlinge, Gesellen und Meister, die man vorfand, bot sich für die Idee des Gottes-Reichs, das die alten Gemeinden bauen wollten, eine reiche Symbolik aus dem Schatz der Zunftausdrücke und Bräuche wie von selbst dar.

---

[1]) Näheres darüber u. A. bei J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. München 1890. S. 92 ff.



Die h. Schrift selbst zeigte hierin die Wege. „So seid ihr nunmehr, schreibt Paulus an die Christen in Ephesus (Eph. 2, 19), nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger (des Reichs) mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbauet auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau in einander gefüget wächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, auf welchem auch ihr mit erbauet werdet zu einem Hause Gottes im Geist". Paulus nennt sich selbst einen Baumeister (1. Cor. 3, 10), die Christen „Gebäude Gottes". „So Jemand den Tempel Gottes verderbet, sagt er (1. Cor. 3, 17), den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig, der seid ihr" u. s. w. Paulus bewegt sich damit ganz in den Bildern, die wir aus Christi eignen Worten kennen: „Habt ihr nie gelesen in der Schrift, sagt Christus (Matth. 21, 42 f.): der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden? . . . Darum sage ich euch: das Reich Gottes wird von euch genommen und den Heiden gegeben werden, die seine Früchte bringen. Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen, auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen." „Auf diesen Felsen, sagt Christus (Matth. 16, 18), will ich bauen meine Gemeinde." Und an anderer Stelle (1. Petr. 2, 5) heisst es ganz im Sprachgebrauch Christi: „Ihr, als die lebendigen Steine, bauet euch zum geistlichen Hause" u. s. w.[1]) Es lag nah und konnte nicht schwer sein, von den hier gegebenen Anhaltspunkten aus die Symbolik weiter zu entwickeln und allmählich aus den Bräuchen und Kunstausdrücken der Bauhütten eine Zeichensprache zu schaffen, wie man sie für die vorschwebenden Zwecke brauchte.

Gewisse engere Kreise „aufgefreiter" Steinmetzen innerhalb der Hütten und Zünfte hatten zugleich die Aufgabe, jüngere Genossen in die Hüttengeheimnisse einzuführen und aus diesen Aufgaben entwickelten sich im Anschluss an die Zünfte und doch von ihr unabhängig sogenannte Akademien, Kollegien oder Sozietäten, die, wie bemerkt, durch Einbruderung von „Liebhabern des Handwerks" angesehene Männer in ihren Kreis zogen.

Nun ist geschichtlich nachweisbar, dass die Symbolik und die Zeichensprache der Hüttenbrüder auch bei den Versammlungen jener Akademien in Gebrauch waren, vielleicht freilich nur in einzelnen Stufen und Graden, da auch innerhalb der „Kollegien" oder „Sozietäten" die alte Dreiteilung der Organisation festgehalten zu werden pflegte. Da die Symbolik wie die Verfassung zu den Geheimnissen der Brüder gehörten, so lagert über vielen Fragen

[1]) In der Bibelsprache ist die Hütte eine Stätte der Verehrung Gottes (vgl. Stiftshütte). Auch viele andere Ausdrücke, die dem Bauhandwerk entnommen sind, sind nachweisbar und es wäre der Mühe wert, eine nähere Prüfung anzustellen.

natürlich noch heute manches Dunkel. Vielleicht aber geben die Hinweise, die wir hier zusammenstellen, zu weiteren Entdeckungen Veranlassung.

Aus der Lebensgeschichte des Baumeisters und Bildhauers J. F. Rustici (1474—1554), die uns Vasari erhalten hat[1]), haben wir Kenntnis von einer der „Kompagnien"[2]), welcher Rustici in Florenz angehörte.

Die Compagnia della Cazzuola — der Name Compagnia kommt in der Geschichte der italienischen Akademien vielfach vor und deckt sich zum Teil mit letzterem — besass als Gesellschaftszeichen und Kleinod die Maurerkelle und soll im Jahre 1512 zu Florenz begründet worden sein. Sie wählte den h. Andreas zu ihrem Patron und war also eine der häufiger vorkommenden Brüderschaften, die ihr Hauptjahresfest am Andreastage feierten. Sie war nach dem Vorbilde der übrigen Akademien organisiert, indem sie drei Grade oder Stufen unter den Mitgliedern besass: den Grad der Maggiori, den Grad der Minori und den Grad der Adherenti[3]).

Es war bestimmt (ebenfalls nach dem Vorbild der Akademien), dass der erste und der zweite Grad nur je 12 Personen umfassen durften, während über die Zahl der Adherenti offenbar nichts feststand; nur die ersten Grade trugen die Kelle (Cuzzuola) als Abzeichen. Die Gesellschaft umfasste keineswegs nur Künstler (auch Andrea del Sarto und andere berühmte Maler waren Mitglieder), Musiker und Baumeister, auch Kaufleute, Ärzte, Weber und Andere gehörten dazu, und im Laufe der Jahre stieg ihr Ansehen, wie Vasari erzählt, ausserordentlich; besonders wurden die Feste, die die Gesellschaft gab, viel besprochen, so dass auch unser Berichterstatter davon gehört hatte. Bei einer dieser festlichen Veranstaltungen erschienen die Mitglieder mit dem Gesellschaftsabzeichen, der Kelle, angethan; ausserdem aber trugen die Maggiori einen Hammer

---

[1]) G. Vasari, Vite de' piu eccellenti pittori . . . Tom. VI. Firenze 1881. S. 611 ff. — Vasari lebte von 1511 bis 1574. Seine Vite erschienen zuerst 1550, als die Gesellschaft nicht mehr bestand. Er war ein Schüler des Andrea del Sarto, eines Mitglieds der „Kelle" und von diesem oder von Anderen stammt offenbar seine Kenntnis.

[2]) Die italienischen Bauleute, welche sich in fremden Ländern zeitweilig niederliessen, pflegten sich zu „Kompagnien" zusammenzuschliessen; sie gaben sich einen selbstgewählten Namen, meist nach dem Bauleiter; innerhalb dieser Kompagnien gab es dann als engere Ringe „Akademien".

[3]) Vasari berichtet, dass ein Teil der Mitglieder „zu den Maggiori", ein Teil „zu den Minori gingen". Ursprünglich bedeutete der Ausdruck „Andar per la maggiori" in Florenz die Zugehörigkeit einer Familie zu den sieben grossen Zünften, die angesehener waren als die anderen. Später ward der Ausdruck gebraucht, um Auszeichnung irgend einer Art zu bezeichnen.

im Gürtel; die Minori dagegen trugen nur die Kelle im Gürtel[1]), die Handlanger endlich hatten sonstige Werkzeuge des Maurerhandwerks in den Händen. Alle aber waren gekleidet „in abito di muratori e manovali“, also mit Schurzfell und Zubehör. Als sie (im Zuge einhergehend) im „ersten Zimmer“ angelangt waren, legte der Vorsteher ihnen einen Riss vor und gab ihnen Anweisung für den Bau eines Gebäudes; dann setzten sich die „Meister“ an einen Tisch und die „Handlanger“ begannen mit der Ausführung des Werks. Als die „Steinmetzen“ sahen, dass ein Sockel nicht gut ausgeführt war, rissen sie ihn ein, dann brachte man eine Säule u. s. w. Alles dies aber, fügt Vasari hinzu, war keine wirkliche Arbeit, sondern das Ganze war nur die Einkleidung für ein Gastmahl, wie die Gesellschaft sie oft veranstaltete. Manchmal gab sie auch Feste, wo alle Mitglieder in Maskenkostümen erscheinen mussten.

Von anderen Zwecken als von Festen, Schmausereien und Maskenscherzen weiss Vasari nichts zu berichten und er scheint auch geglaubt zu haben, dass es sich nur um solche Dinge gehandelt habe. Aber die Kompagnie, welche die Organisation und die Formen der früheren und gleichzeitigen Akademien besass, hat mit dieser Symbolik zweifellos auch zugleich deren allgemeine Überzeugungen und Ziele übernommen, die sie natürlich aber verhüllte. Für Klubs, die lediglich gesellige Zwecke haben, wählte man sich auch damals keinen derartigen Apparat von Abzeichen, Graden, Symbolen und Schutzpatronen. Es mag sein, dass sich die „Muratori“ gelegentlich auch in Fastnachtskleidern, und nicht mit Kelle und Schurzfell zusammenfanden, dass aber letztere Tracht nicht lediglich etwas zufälliges wie eine Maskenkleidung war, geht daraus hervor, dass die Kelle das dauernde Symbol der Gesellschaft bildete, das nicht von einem Gastmahl zum andern wechselte. Wohl aber hatten die Muratori ein Interesse daran, auszusprengen, dass diese Kleidung, nachdem sie bekannt geworden war, nur eine Art Fastnachtsscherz gewesen sei.

Dass die Gebräuche der Maurer auch in andern Akademien

---

[1]) Nach Vasari waren es, wie gesagt, nur die Maggiori, welche einen Hammer im Gürtel trugen, die Minori trugen nur die Kelle und die Adherente waren wie Handlanger gekleidet; dann setzten sich die „Meister“ — es sind die Maggiori wie die Minori gemeint — zu Tisch und die Handlanger trugen die Speisen etc. Diese Schilderung erinnert an die Thatsache, dass es in verwandten Organisationen Magistri majores und Magistri minores gab, denen sich als weitere Stufe die Diener (Diaconi) anschlossen. Von diesen waren es die Magistri Majores, welche die Ritualformeln übten, die also die Leiter örtlicher Organisationen waren. (Näheres bei Keller, M.H. der C.G. 1894 S. 198 ff.) Es wäre also möglich, dass auch in der Andreas-Kompagnie in Florenz die Maggiori, welche den Hammer führen, die Leiter besonderer niederer Organisationen waren, die sich am Andreastage zu gemeinsamen Festen zusammenfanden.



Italiens üblich waren, darauf deutet das Abzeichen der Akademie de' Ricovrati in Padua (um 1600 ff.) hin, das uns erhalten ist. Dieses Kleinod oder Abzeichen zeigt links eine doppelt geöffnete Höhle, in deren Hintergrunde man einen nach rechts schreitenden Mann erblickt. Dieser bearbeitet mit erhobenem Arm den Felsen, gleichsam um sich den Weg zu bahnen; das Werkzeug, das er schwingt, ist (soweit das mir vorliegende Exemplar erkennen lässt) der Spitzhammer; jedenfalls ist die Anspielung auf den Steinmetzen und seine Arbeit unzweideutig. Das Denkzeichen trägt den Spruch: Bipatens asylum animis [1]).

Es ist nach Lage der Sache nicht zu verwundern, wenn von dieser Symbolik der älteren Akademien nicht viel durch den Druck bekannt geworden ist; da diese Bräuche streng geheim gehalten wurden, ist wenig darüber aufgezeichnet und noch weniger natürlich gedruckt worden. Um so wichtiger ist, dass nach den Angaben einer Verräterschrift aus der Zeit um 1620 in den niederländischen Akademien, die damals im Haag und zu Amsterdam zwei Mittelpunkte besassen, die Anhänger der „Kunst", die damals bereits überwiegend aus „Philosophen" bestanden, einen „Schurz um die Lenden trugen" [2]); diesen Brauch, fügt die Schrift hinzu, „hielten sie hoch". Da die Gesellschaften im Haag und Amsterdam nach derselben Quelle auch in Mantua und Venedig, sowie in Hamburg, Nürnberg, Erfurt u. s. w., Genosssen besassen, die ähnliche Zusammenkünfte hielten, so darf man annehmen, dass hier gleiche Bräuche herrschten.

Eben diese „Sozietäten" des beginnenden 17. Jahrhunderts waren es, innerhalb deren der nachmals durch Comenius so bekannt gewordene Name Pansophie zuerst auftaucht; es sind dieselben Kreise, die von Aussenstehenden auch Alchymisten oder Rosenkreuzer genannt wurden. Nun ist es beachtenswert, dass in mehreren Druckschriften, die die frühesten bis jetzt bekannten Spuren des Namens Pansophie aufweisen [3]), dieselben Sinnbilder der Bauhütten vorkommen, wie wir sie eben kennen gelernt haben. Der Zirkel, der cubische Stein, das Richtscheit, der rechtsschreitende Mann, die Sphäre, das längliche Viereck und vieles andere kehren wieder [4]). Auch ver-

---

[1]) Die einzige mir bekannte recht mangelhafte Abbildung findet sich bei Joh. Chr. Wagenseilii De Civitate Norimbergensi commendatio. Altdorfi 1697 p. 451.

[2]) Keller in den M.H. der C.G. 1895 S. 141.

[3]) Näheres hierüber bei Begemann, Zum Gebrauche des Wortes Pansophie vor Comenius. M.H. der C.G. 1896 S. 210 ff.

[4]) Die sehr umständlichen Titel der beiden hier gemeinten Druckschriften des Theophil Schweighardt aus den Jahren 1617 und 1618 sind wörtlich genau wiedergegeben bei Begemann a. O. S. 214 u. 218. Man mag sie dort nachsehen. — Übrigens hat auf die Steinmetzsymbole dieser Drucke

ehrten diese „Alchymisten“ — wir kennen die Sozietät zu Nürnberg, deren Sekretär Gotfried Wilh. Leibniz war, genauer[1]) — in derselben Weise den h. Johannes, wie es die Gesellschaften des 15. Jahrhunderts gethan hatten[2]).

Man weiss, dass die „deutsche Sozietät“ des Palmbaums — eine Palme war das Abzeichen, das die Mitglieder trugen — und die ihr verwandten Akademien nach dem Vorbilde der italienischen organisiert waren. Darauf beruht es, dass sich auch die Symbolik sehr eng an die Gebräuche der italienischen „Muratori“ anschliesst; die von Zesen im Jahre 1643 zu Hamburg gestiftete Gesellschaft der „Drei Rosen“ — die Mitglieder nannten sich Brüder — hat erweislich viele derartige Bräuche besessen; merkwürdiger Weise kehren die Maggiori und Minori hier ebenfalls in den „Magni“ (Magistri) und in den einfachen „Magistri“ wieder, auch erfahren wir von ähnlicher Zahlensymbolik u. s. w.[3]). Im „Kollegium“ des Palmbaums sind die Symbole der Steinmetzen, besonders die Bibel, das Winkelmass und der Zirkel, vielfach nachweisbar und gerade die genannten Sinnbilder stehen offenbar im Mittelpunkte ihres Interesses[4]).

Auch in der Gesellschaft des Schwans (um 1660), deren Begründer Joh. Rist in Wedel bei Altona († 1667) war, war ein ausgebildetes System von Maurersymbolen vorhanden, z. B. die Kette, das „Gebände“ (Bandzeichen), von welchen angeblich das erstere auf den „Orden“, das zweite auf die „Bundgenossenschaft“ hindeutete (es werden also zwei Stufen unterschieden); ferner zeigt die Symbolik des Palmbaums einen rechtsschreitenden Mann, zwei Säulen, den cubischen Stein, zwei verschlungene Hände, ein längliches Gebäude (das Haus der Gesellschaft, das „Kollegium“ darstellend), einen Teppich, die Figur des Schachbretts, drei Lichter u. s. w.

Um das Jahr 1700, wo der Name Akademie zur Bezeichnung dieser freien Sozietäten seltener wird, begegnen uns in Deutschland und der Schweiz vielfach sog. Deutschübende oder deutsche Gesellschaften, die mit der Entwicklungsgeschichte der deutschen Litteratur, wie männiglich bekannt, auf das engste verknüpft sind. Solche Gesellschaften gab es zu Beginn des Jahrhunderts und später zu

---

schon Friedrich Nicolai, Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht werden. 2. Teil. 1782 S. 204 ff., hingewiesen. — Unter den Kupfern befindet sich auch die Darstellung eines länglichen Vierecks, dessen schmale Seiten mit Abend (Westen) und Morgen (Osten) und dessen Langseiten mit Mittag (Süden) und Mitternacht (Norden) bezeichnet sind, also ganz wie in den Bauhütten; innerhalb des Vierecks ist das „Kollegium“ in der Form eines Gebäudes dargestellt.

[1]) Keller in den M.H. der C.G. 1895 S. 90 ff. — Diese „Alchymisten“ versammelten sich bei den „Münzmeistern“ d. h. in der städt. Münze.

[2]) Näheres bei H. Kopp, Die Alchymie in ält. u. neuerer Zeit. 1886. I, 207.

[3]) Keller in den M.H. der C.G. 1895 S. 69 ff.

[4]) Keller a. a. O. 86 f.

Hamburg, (B. H. Brockes † 1747), zu Königsberg, zu Leipzig (J. B. Mencke † 1732 und später Gottsched), zu Jena, Göttingen, Halle u. s. w. Auch diese Gesellschaften besassen engere und weitere Kreise und vielerlei Gebräuche und Formen erinnern an die ältere „deutsche Sozietät" des Palmbaums, mit dessen Einrichtungen sich auch die Mitglieder wohl vertraut zeigen.

Unter diesen Umständen kann es nicht befremden, dass die verwandte „Gesellschaft der Maler" zu Zürich, welche seit 1721 die Wochenschrift „Discourse der Maler" (seit 1723 einfach „Die Maler" genannt) herausgab[1]), die Symbolik der Steinmetzen und Maurer ebenfalls benutzt und gelegentlich verwendet. Der Titel des ersten Jahrgangs dieser Zeitschrift (1721) enthält ein sehr merkwürdiges Kupfer. Man sieht auf dem Bilde im Hintergrunde eine Kirche, links davon ein Wohnhaus, rechts ein länglich viereckiges Gebäude, in der Art des oben erwähnten Kollegiums auf Bildern des Palmbaums. Im Vordergrunde sieht man zwei Personen, von denen die links stehende (ein modisch gekleideter Mann) sich vor der rechten (einer vornehmen Dame) verbeugt. Zur Seite des Mannes steht ein schlecht gekleidetes Kind, das eine Bittschrift überreicht, aber vergeblich am Mantel des Mannes zieht. Zwischen der Vordergruppe und den Gebäuden sieht man links vor der Kirche eine Frauengestalt, deren Gesicht mit einer Maske bedeckt ist; als Gegenstück dazu sieht man vor dem „Kollegium" einen rechtsschreitenden Mann in Maurerkleidung. Er trägt das Schurzfell und im Gürtel einen Hammer; auf seiner rechten Schulter hält er ein Schwert; er kehrt der maskierten Frauengestalt den Rücken. Als Umrahmung des Ganzen dienen die Gestalten zweier Faune, deren Hände (je die linke und rechte) verschlungen sind; der Zeigefinger der rechten Hand des rechtsstehenden Fauns liegt auf der Kopfbedeckung des Steinmetzen, die linke des linken zeigt höhnisch auf die maskierte Frauengestalt.

Wie kommt der Maurer mit dem Schurzfell und dem Hammer in diese Wochenschrift, wenn nicht die Herausgeber einen bestimmten symbolischen Sinn damit verbanden?

Es ist ganz klar, dass die Überlieferungen und die Formen der Bauhütte wie auf die „Compagnie zur Kelle" in Florenz, so zweihundert Jahre später auf die „Gesellschaft der Maler" in Zürich übergegangen waren. Während aber im Jahre 1512 manche Mitglieder der Brüderschaft unzweifelhaft zugleich auch Hüttenbrüder waren, hat sich diese Verbindung im 17. und 18. Jahrhundert immer mehr gelockert und allmählich vielfach wohl ganz gelöst. Die Fürsten, Adligen, Ärzte, Künstler, Naturforscher und Gelehrten, die sich unter den Abzeichen und Symbolen der „aufge-

[1]) Die Zeitschrift ist selten; ich benutze hier das Exemplare der Goeritz-Lübeck-Bibliothek (Stadtbibliothek) in Berlin.



freiten Steinmetzen“ (Free-Masons) zusammenfanden, hatten geringe Beziehungen mehr zu den Bauhütten und zur Baukunst; wenn sie gleichwohl sich selbst als Anhänger der Kunst bezeichneten, so war dieser Ausdruck ebenso nur sinnbildlich gemeint, wie die sonstigen Bräuche, die man übte. Es ist bezeichnend, dass man zur Kennzeichnung des Inbegriffs der Ziele, die den Sozietäten vorschwebten, einen so vieldeutigen, unangreifbaren, zugleich aber doch inhaltreichen Namen wählte; noch immer schien es nützlich, die Ziele vor den Augen Uneingeweihter zu verhüllen.

Dasselbe Streben wie in der Wahl dieses Ausdrucks tritt uns in der Wahl der Bezeichnungen für die Brüderschaft selbst entgegen. Je mehr der geistige und volkswirtschaftliche Einfluss Italiens zurücktrat, um so mehr traten auch die allmählich unbrauchbar gewordenen Namen Akademien, Sozietäten und Collegien zurück. Schon seit den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts sind innerhalb der Brüderschaft Versuche nachweisbar, einen neuen, passenderen Namen zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen und darin ein einendes Band für die vielfach auseinanderstrebenden örtlichen Organisationen zu gewinnen; die Führer wussten ganz genau und sprachen es gelegentlich auch aus, dass ein passender und angesehener Name sehr viel dazu beitragen werde, der guten Sache „Credit zu machen“. Besonders tritt in den Briefen des Comenius, des Samuel Hartlieb und Joachim Morsius der Wunsch nach einem neuen Namen und einer höheren (d. h. internationalen) Organisation seit der ersten Hälfte des Jahrhunderts sehr bestimmt hervor; die Streitfrage war nur, welche Nation sich an die Spitze des grossen Unternehmens zu stellen habe[1]). Dass allerlei Geheimnamen, deren sich nur die Mitglieder bedienten, schon um 1618 im Schwange waren, bestätigte uns Hartlieb, der den Dingen sehr nahe stand, ausdrücklich.

Thatsächlich wurden denn auch gerade in den Jahren, wo in Deutschland die Brüder an mächtigen Fürsten einen Rückhalt gewonnen hatten und die Bewegung einen grossen Aufschwung nahm, sehr entschiedene Versuche, sowohl zur Schaffung grösserer Verbände wie zur Einbürgerung eines geeigneten Gesamtnamens gemacht. Die Gründung des Palmbaums (1617) war das Ergebnis der ersteren Bemühung, und die Schriften Andreaes über die angebliche Entstehung und die Ziele der Rosenkreuzer hängen mit dem anderen Bedürfnis zusammen. Die Schlacht am Weissen Berge und die unglücklichen Entwicklungen, welche folgten, ertöteten beide Versuche gleichsam im Keime.

Nach wenigen Jahren litterarischer Kämpfe hatte der Name, dessen Verwendbarkeit Andreae hatte prüfen wollen, in weitesten Kreisen einen derartigen Beigeschmack alchymistischer Schwärmerei

[1]) Keller a. O. S. 156. — Vgl. zur Namenfrage S. 148 und öfter.

und gefährlicher Mystik erhalten, ja er war so sehr zum Stichwort und zum Sektennamen geworden, dass er für allgemeinere Verwendung und die Erzielung praktischer Erfolge völlig unbrauchbar war. In vielen Ländern wurden die Brüder, die im Verdacht standen, Rosenkreuzer zu sein (eine organisierte Körperschaft, die sich so nannte, gab es ja nicht), unter der Anklage der „Ketzerei“ verfolgt, und auch wo man nicht soweit ging, war das allgemeine Geschrei dem neuen Namen ungünstig. Alsbald war der Beweis erbracht, dass dieser Name den Männern, die unter sich das Sinnbild des Kreuzes und der Rose besassen (daher war der Name genommen), nicht nur keinen „Credit mache“, sondern ihnen im höchsten Grade abträglich sei. Damit war zugleich auf einige Menschenalter hinaus jeder neue ähnliche Versuch sehr erschwert.

Erst etwa hundert Jahre nachher taucht ein neuer Versuch ähnlicher Art auf, gleichviel ob er planvoll begonnen oder mehr durch zufällige Umstände befördert worden ist; jedenfalls kamen dem Unternehmen diesmal eine Reihe sehr günstiger Verhältnisse zu statten, besonders die Thatsache, dass dasselbe an einem der Hauptsitze des politischen und religiösen Lebens unternommen wurde, in London. Es fällt nicht sehr in das Gewicht, in welchem Zustande man sich um 1717 jene Bauhütten (Lodges) denken will, die damals ebenso noch in London bestanden, wie sie gleichzeitig noch in Deutschland vorhanden waren; sicher ist, dass sie hier wie dort ausser Werkmeistern, Künstlern und aufgefreiten Steinmetzen auch „Liebhaber der Kunst“ umfassten. Vielleicht hatten diese Gesellschaften einen starken Beigeschmack geselliger Klubs angenommen, aber unzweifelhaft hatten sie die Symbole und die Hüttengeheimnisse, die wir oben nachgewiesen haben, unter sich bewahrt. Auch war der Name „Steinmetzen“ — Masons — im Brüderkreise zu London ebenso als Geheimname bekannt, wie er es in Deutschland war; wenn man die Bezeichnung „Free and accepted Masons“ vorzog, so geschah es lediglich, um den Beigeschmack plumperer Arbeit, der dem englischen „Mason“ ebenso wie dem französischen „Maçon“ und dem deutschen Wort Maurer anhaftete [1]), aus dem Wege zu gehen.

So naheliegend der Gedanke nun war, zur Bezeichnung der „Söhne der Kunst“ sich nach dem Handwerk, dessen Bräuche man übte, öffentlich zu nennen, so wäre der Schritt vielleicht doch nicht in seiner Berechtigung von weiteren Kreisen der Brüder anerkannt worden, wenn nicht die Schaffung einer neuen international gedachten Organisation, wie sie um 1717 angebahnt ward, auf die Schaffung einer zusammenfassenden, in gewissem Sinne zwar alten, aber in seiner nunmehrigen Verwendung neuen Bezeichnung hingedrängt hätte. Innerhalb alter Körperschaften (wie die Londoner Bauhütten es waren) setzen sich Neuerungen

---

[1]) Vgl. Littré, Dictionnaire s. v. Maçon.

selbstverständlich sehr schwer durch; auch der Name Masons wäre sicher auf heftigen Widerstand gestossen, wenn er völlig neu gewesen wäre und wenn kein dringendes Bedürfnis zum öffentlichen Gebrauch des alten Geheimnamens vorgelegen hätte.

Nichts ist für die geschichtlichen Zusammenhänge bezeichnender als die Thatsachen, dass einerseits im Zeitalter der Akademien (d. h. im Zeitalter des überwiegenden italienischen Einflusses) bereits ein System maurerischer Symbolik nachweisbar ist, als dessen Mittelpunkte die Bibel, das Winkelmass und Zirkel erkennbar sind, und dass andererseits im Zeitalter der Logen (d. h. im Zeitalter des überwiegenden englischen Einflusses) sowohl der alte Name der Akademien, wie deren treibenden Gedanken, Grundsätze und Überzeugungen in auffallender Weise sich in vielen Ländern erhalten haben.

Es ist nicht schwer, für beide Thatsachen ein umfangreiches Beweismaterial beizubringen; nur kann an dieser Stelle, wo es sich um die Geschichte der Bauhütten und ihrer Nachwirkungen in den älteren Zeiten handelt, auf diese weiteren Fragen nicht eingegangen werden. Indessen kann für den, der in dem rechten Gebrauch der alten Symbole das Kennzeichen der gerechten und vollkommenen Kunst erkennt, schon jetzt als erwiesen gelten, dass der „Königliche Weg“ (wie Comenius den Inbegriff der „hohen Kunst“ nennt) nicht eine Erfindung oder Neuschöpfung des beginnenden 18. Jahrhunderts ist. Vielmehr bedeuten die seit 1717 eingetretenen Reformen lediglich einen Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte einer sehr alten und sehr ehrwürdigen Körperschaft, deren Mitglieder schon lange vorher unter Steinmetzbräuchen und Sinnbildern an Domen und Kathedralen, aber zugleich auch am Tempel der Weisheit im Sinne Christi als geistige Werkleute gebaut haben.

Der Trostbrief der Brüdergemeinde zu Worms vom Jahre 1524.

Von
Professor **F. Thudichum**, Tübingen.

In den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft V, 258–263 (Nov.-Dez. 1896) hat Archivrat Dr. L. Keller die Aufmerksamkeit auf eine kleine Druckschrift gelenkt, welche die Jahreszahl 1524 trägt, Druckort und Drucker nicht angiebt, und sich als Trostbrief an die im Kurfürstentum Mainz verfolgten christlichen Brüder bezeichnet. Der Wunsch Kellers, dass die Schrift neu im Druck herausgegeben werden möge, ist inzwischen in Erfüllung gegangen. Unter dem Titel „Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms, Zwei Flugschriften aus den Jahren 1523 und 1524“ hat Dr. Hermann Haupt, Oberbibliothekar an der Universität Giessen, sowohl den oben gedachten Trostbrief wie auch ein im Jahre 1523 verfasstes Gedicht zur Verteidigung eines Wormser Priesters, der in die Ehe getreten war, wieder herausgegeben, auch eine längere Einleitung über die kirchlichen Zustände in Worms vor dem Jahre 1524 vorausgeschickt.

Er tritt hierin gleich an der Spitze und genauer S. 24—26 der Auffassung Kellers entgegen, dass der Trostbrief von den Vorständen einer in Worms damals bestehenden Brüder-Gemeinde ausgegangen sei, meint vielmehr, die Verfasser seien „die Geistlichen und Kirchenältesten der evangelischen Gemeinde zu Worms“, welche durch Luther für das Evangelium gewonnen worden seien und denen Luther im Jahre 1523 einen Trostbrief geschrieben habe, da sie schwere Verfolgungen erlitten. Es erscheint nicht unwichtig, diese Streitfrage nochmals zu prüfen.

Der äussere Titel der Schrift lautet:

> „Trost brieff der Christlichen kirchendiener zu Wormbs an die frommen Aposteln und bekenner Jesu Christi, so itzt zu Meintz, Ringau unnd allenthalben im Bistum gefangen liegenn, iren lieben brüdern“.

Die Schrift selbst beginnt mit den Worten:

> „Wir, von gottes gnaden, Bischove und eltisten der Christ-

lichen gemein zu Wormbs den heyligen Aposteln und bekennern gottes" u. s. w.

Keller hält es für wahrscheinlich, dass der Trostbrief zuerst nur handschriftlich verbreitet und erst später, und zwar durch Dritte, in den Druck gegeben worden ist, und der äussere Titel von diesem dritten Herausgeber herrühre, da die Brüder die Bezeichnung „Kirche" und „Kirchendiener" nicht gebraucht hätten. Ehe ich den ganzen Inhalt des Trostbriefes kannte, schien mir diese Auffassung Kellers nicht notwendig; jetzt aber teile ich sie durchaus. Der Trostbrief ist so scharf abgefasst, dass schon darum eine öffentliche Verbreitung im Druck im Jahre 1524 unter Angabe des Urhebers unwahrscheinlich ist, und man nur an einen heimlichen Druck, dessen Abzüge lediglich an Vertrauensmänner gegeben wurden, denken dürfte. Der äussere Titel stimmt aber auch nicht mit der eigentlichen Überschrift des Briefes, und dieser Punkt ist völlig entscheidend.

In den Worten: „Wir, von Gottes Gnaden, Bischove und Eltisten der christlichen Gemein zu Wormbs" nehme ich das Wort „Bischove" für die Einzahl; denn wenn man auch damals im Rheinland überwiegend Bischoff schrieb, so kommt doch auch die Form „der Bischove" vor, wie z. B. in einer Urkunde des Kurfürsten Albrecht von 1527, worin er sich Cardinal des h. Stuhls zu Mainz und des Stifts zu Magdeburg „Ertzbischove" nennt[1]), wie ja damals auch das Wort „Graf" meistens nach „Grafe" „Grave" geschrieben wurde. Haupt ist der Meinung, dass „Bischove" als Mehrzahl zu nehmen sei, und will in den Bischöfen die „Priester" erblicken, welche nach der Chronik von Zorn durch Rat und Gemeinde der Stadt Worms aufgestellt wurden, um in den Pfarrkirchen neben den ordentlichen Priestern zu predigen, die aber, da ihnen die Kirchen versperrt wurden, auf öffentlichen Plätzen predigen mussten; die einfachen Priester seien nämlich schon seit 1519 von Luther als Bischöfe bezeichnet worden (und, darf man hinzufügen, sie sind schon längst vor Luther so bezeichnet worden). Diese Auslegung ist aber aus zwei Gründen wenig wahrscheinlich; einmal beginnt die eigentliche Überschrift mit den Worten: „Wir, von Gottes Gnaden", was im Munde von Brüdern ganz natürlich klingt, da ihre Bischöfe nicht von Papstes Gnaden waren; sodann aber nennt die Überschrift neben dem Bischof „die Ältesten der Gemeinde"; Älteste hatte jede Brüdergemeinde, dagegen ist es völlig unbewiesen, dass in Worms im Jahre 1524 eine völlig organisierte lutherische Kirchengemeinde mit Ältesten bestanden habe, und es ist auch völlig unglaubhaft, da bis dahin der Rat von Worms und die politische Gemeinde alle, noch ziemlich zaghaften Neuerungen verfügt hatte.

Derjenige, der die Schrift in den Druck gab, hatte von der

---

[1]) **May, Jak.**, Der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof Albrecht II., 1, Beil. S. 162, 1865.



Brüdergemeinde mit Bischof und Ältesten offenbar keine Kenntnis, weil diese Organisationen der Brüder streng geheim gehalten werden mussten, auch noch im Jahre 1524, wo es in Worms sogar noch den lutherischen Predigern, die noch zurückhaltend auftraten, schlecht erging. Der nicht unterrichtete Herausgeber hat aus diesem Grund in den Titel die allgemeine Bezeichnung Trostbrief „der christlichen Kirchendiener“ zu Worms gesetzt, was nicht zum Sprachgebrauch der Brüder passt.

Gerichtet ist der Brief laut Eingangs „an die heiligen Apostel und Bekenner Gottes“, dagegen nach dem äusseren Titel „an die frommen Apostel und Bekenner Jesu Christi“. Auch darin ist absichtliche Änderung erkennbar; das Wort „heilig“ schien dem Herausgeber auffallend, und er ersetzte Gott durch Jesus Christus, wie in der ganzen Richtung der lutherischen Bewegung Jesus Christus in den Vordergrund gestellt ist. Wie nun aber lutherische Prädikanten in Worms dazu kommen sollten, an „heilige Apostel“ zu schreiben, hat Haupt nicht erklärlich gemacht; Luther und seine Anhänger haben Prediger niemals Apostel genannt, sondern es denjenigen sehr verargt, die sich Apostel nannten und sie deshalb als „Schwarmgeister“ übel hingestellt; die lutherischen Prädikanten in Worms haben also nicht auf den Ausdruck verfallen können, noch weniger lässt sich denken, dass die Apostel von ihnen ausgesendet worden seien; was hatten die Stadt Worms und ihre Prädikanten mit dem Bistum Mainz zu thun! Dagegen können der Bischof und die Ältesten der Brüdergemeinde sehr wohl an Apostel schreiben, welche von ihnen ausgesendet waren. Im Brief selbst heisst es: „Euch hat Gott sonderlichen berufen zu dem Apostelamt, das Ihr auch treulich getrieben habt; hat's Euch einmal gefallen und habt's willig angenommen, so lasst's Euch auch gesagt sein, was er zu seinen Jüngern geredet hat“ u. s. w.; die Briefschreiber wissen also Genaueres über die Berufung der Apostel, welche im Bistum Mainz am Wort Gottes zu arbeiten übernommen haben; und wenn sie dafür in schwere Leiden verwickelt werden, ist es ihre natürliche Aufgabe, sie zum Ausharren zu mahnen und sie zu trösten.

Wichtig ist ferner, dass „die Bekenner Gottes“, an welche der Trostbrief ebenfalls gerichtet ist, in dem Brief selbst zusammen mit den Aposteln „liebe Brüder“ oder „liebe Männer und Brüder“ genannt werden, und noch wichtiger die Meldung, die Brüder würden unter der Anklage gemeiner Verbrechen verfolgt, des Mords, Diebstahls, Ehebruchs; denn solche Verläumdungen sind von den Gegnern allezeit gerade gegen die Brüder ausgestreut und zum Deckmantel der Verfolgung ihrer Häresie genommen worden.

Die Aufstellung Kellers, dass es in Süddeutschland, in der Schweiz und in Sachsen vor dem Auftreten Luthers an ausserordentlich vielen Orten Brüder und auch organisierte Brüdergemeinden gegeben habe, steht auch mir als bewiesene Thatsache vollkommen

fest; dass es Brüder im Gebiet von Kurmainz gab, beweist schon der Trostbrief, den Andreas Karlstadt auf Christtag 1524 von Erfurt aus an die Gemeine zu Miltenberg gerichtet hat, was eine gewisse Übereinstimmung dieser Gemeinde mit ihm voraussetzt; und Brüder-Anschauungen sind es gewesen, zu welchen Karlstadt allmählich übergegangen ist. Haupt selbst giebt S. 30—31 zu, dass schon im Jahre 1527 die Stadt Worms „als eine Hochburg der täuferischen Bewegung“ erscheint; das ist nur denkbar, wenn schon früher die „Brüder“ hier einen festen Anhang gehabt haben; denn lediglich Brüder sind es, die man nachher, auch wenn sie die Taufe der Erwachsenen nicht annahmen, als Wiedertäufer bezeichnete, um die gegen letztere gerichteten kaiserlichen Mandate auf sie anwenden zu können.

Dass wir durch das Bekanntwerden des Trostbriefs jetzt über die abscheulichen Verfolgungen unterrichtet worden sind, welche im Jahre 1524 in den verschiedenen Teilen des Kurfürstentums Mainz gegen die Brüder und die Anhänger Luthers verhängt worden sind, wirft ein aufklärendes Licht auf die merkwürdige Thatsache, dass sich alle Städte und Ämter dieses Kurfürstentums zu Anfang des Jahres 1525 mit einer Einmütigkeit gegen die Pfaffenherrschaft erhoben haben, wie kaum in einem anderen Lande.

Tübingen, 16. Nov. 1897.

Zu den obigen Ausführungen will ich einige ergänzende Bemerkungen machen.

Für die Entscheidung der Frage, ob es sich hier um einen lutherischen „Bischof“ — denn auch mir scheint der Ausdruck: Wir, von Gottes gnaden Bischove und eltisten der Christlichen Gemein zu Wormbs auf einen und nicht auf mehrere Bischöfe hinzudeuten — um lutherische „Älteste“ und lutherische „Apostel“ in Worms handelt, wäre es vor allem notwendig gewesen, das Vorhandensein dieser Ämter und Amtsbezeichnungen in anderen lutherischen Gemeinden um das Jahr 1524 nachzuweisen. Denn einstweilen sind diese Ämter und Namen nur in den altevangelischen Gemeinden, nicht aber innerhalb der lutherischen Kirche nachgewiesen. Diesen Nachweis hält Haupt indessen nicht für erforderlich; vielmehr erklärt er (S. 26), dass, soweit er sehe, „die Gleichsetzung des bischöflichen und des Pfarramts“ **nur** hier in Worms offizielle Geltung im evangelischen (d. h. lutherischen) Kreise erlangt habe; die Führung des Bischofsnamens seitens der lutherischen Prädikanten zu Worms sei die denkbar schärfste Herausforderung des katholischen Oberhirten gewesen. Dagegen weist er aus 1537 einen „Bischof der Wiedertäufer“ zu Worms nach (S. 30), derselben „Wiedertäufer“, die sich damals wie früher lediglich als „christliche Gemeinde“ zu Worms



bezeichneten. Über den Gebrauch des Namens „Apostel“ und über die Einrichtung des „Apostelamtes“ in anderen lutherischen Gemeinden hält er es nicht für nötig, ein Wort zu verlieren. Dass dieses Amt dagegen in den altevangelischen Gemeinden (und **nur** hier) seit alten Zeiten gebräuchlich war, haben wir an anderen Stellen (s. Keller, Reformation etc. s. v. Apostel) an zahlreichen Beispielen dargethan.

Trotzdem behauptet Haupt kühn, dass der Trostbrief „an die Gesamtheit der lutherischen Märtyrer, Apostel wie Bekenner“ etc. gerichtet sei. Das passt zu den übrigen allgemeinen Behauptungen, die sich in dieser Schrift finden.

Jedermann weiss, dass Luther bis etwa 1524 im Grossen und Ganzen auf dem Boden der altdeutschen Mystik stand; wenn er auch in einzelnen Fragen damals bereits sich besondere Auffassungen gebildet hatte — übrigens sagt selbst Haupt, dass dasjenige, was nach seiner Ansicht für das „Ketzertum“ charakteristisch ist, nämlich die Entgegensetzung der „Welt“ und der „Christen“, noch in Luthers Brief an die Wormser vom Jahre 1523 in gleicher Art wiederkehrt —, so war er doch damals weit davon entfernt, solche Auffassungen zu Kennzeichen eigner, d. h. lutherischer Gemeinden machen zu wollen oder zu können; vielmehr gab es ums Jahr 1524 in Deutschland nur eine einzige grosse evangelische Opposition, die zwar in Luther einen ihrer Wortführer, aber doch nicht den Stifter einer „lutherischen“ Kirche erkannte. Haupt nennt das, was wir altevangelische Opposition nennen, „asketischen Enthusiasmus“ und behauptet von diesem, dass „die deutsche Reformation dessen Bundesgenossenschaft einen guten Teil ihrer gewaltigen bis dahin (1524) errungenen Erfolge verdanke“ (S. 29). Dieser „Enthusiasmus“ sonderte sich (nach Haupt) erst seit der zweiten Hälfte des Jahres 1524 (um die Zeit, wo unser Trostbrief gedruckt ward) aus und trat erst seitdem „in einen Gegensatz zu der lutherisch-zwinglischen Reformbewegung“. Das Aufkommen des Namens Wiedertäufer deutet, wie ich anderweit nachgewiesen habe, den Zeitpunkt der Spaltung der grossen evangelischen Opposition an. Trotzdem kann es sich Haupt nicht versagen, alles, was von 1517—1524 in irgend einer freundschaftlichen Beziehung zu Luther steht, als lutherische Personen oder Gemeinden in Anspruch zu nehmen; so wird z. B. dem Mainzer Magister Jacob Cammerlander — es ist derselbe, der bald darauf wegen Herausgabe einer Schrift Dencks sich schweren Anklagen der inzwischen lutherisch gewordenen Obrigkeiten aussetzt — auf Grund der Thatsache, dass er in der Opposition stand, um 1524 „lutherische Gesinnung“ angedichtet (S. 25 bei Haupt); wer um 1524 Luthers Schriften verbreitet, ist ein Anhänger des „Luthertums“; Erfolge oder Niederlagen der Opposition um 1522 (wie die Niederlage Sickingens) sind Erfolge oder Niederlagen des „Luthertums“; die Märtyrer jener Anfangsjahre sind „lutherische Märtyrer“ (S. 26) u. s. w. Allerdings, von

dieser Begriffsverwirrung aus ist es ein leichtes, die Mitglieder der „christlichen Gemeinde“ zu Worms, welche jenen Trostbrief an die gefangenen „Apostel“ schreibt, ebenfalls zu „Lutheranern“ zu machen, obwohl alle inneren und äusseren Anzeichen jeden unbefangenen Forscher sofort überzeugen müssen, dass es sich hier um lutherische Evangelische im späteren Sinn des Wortes unmöglich kandeln kann.

Übrigens ist dies Verfahren nicht neu. Schon die klerikale Polemik der ersten Kampfjahre pflegte, wenn es ihr aus irgend welchen praktischen Gesichtspunkten zweckmässig erschien, jede Regung evangelischer Opposition als „luthersche Lehre“ zu brandmarken und zwar selbst dann, wenn Luther selbst jede Gemeinschaft mit den also gekennzeichneten Richtungen weit von sich wies.

Ludwig Keller.

Die Verwandtschaft moderner Theologie mit Kant.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Freiburg a. d. Elbe.

Wenn die neuere Theologie, namentlich diejenige der Ritschlschen Schule, erwähnt wird, findet man dieselbe vielfach bezeichnet als in den Bahnen Kants und der kritischen Philosophie wandelnd. Wer sich aber mit Schriften dieser Schule und ihres Meisters beschäftigt, wird leicht in einige Verlegenheit kommen, wenn er bestimmt angeben soll, worin das Kantische und Kriticistische derselben bestehe. Bei dem Haupt der Schule, Albrecht Ritschl, dürfte sich die Ähnlichkeit mit Kant in der Hauptsache darauf beschränken, dass bei ihm wie bei Kant theoretische Erkenntnis und Religion, Wissen und Glauben von einander getrennt werden und dass in Folge davon der Metaphysik der wechselnden philosophischen Systeme nicht in hergebrachter Weise auf die Theologie Einfluss gewährt wird.

Um so interessanter war dem Verfasser ein kürzlich erschienener Aufsatz von D. M. Reischle, Professor in Göttingen, „Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den »geschichtlichen« Jesus Christus", veröffentlicht im 3. Hefte des 7. Jahrgangs der Zeitschrift für Theologie und Kirche. (S. 171—264.) In dieser Abhandlung, deren Verfasser seine Zugehörigkeit zur Ritschlschen Theologie nicht verbirgt, ist eine weitgehende innerliche Verwandtschaft der neueren Theologie und ihrer Bestrebungen mit dem Geiste des Kriticismus zu erkennen. Eine kurze Darlegung dieser Beziehungen dürfte von allgemeinerem Interesse sein.

Als der eigentlich beherrschende Gedanke der Ritschlschen Theologie wird im Eingange des Aufsatzes die These bezeichnet, dass in dem »geschichtlichen« Jesus Christus die für den christlichen Glauben begründende und massgebende Offenbarung Gottes zu suchen sei. Dieser Satz besagt aber nach S. 195, dass Jesus in seiner menschlichen Heilandsperson und seiner Geisteswirksam-

keit unter den Menschen die überführende Erweisung von der Wirklichkeit Gottes und der ewigen Welt und darum das Fundament ist, auf dem aller weitere Glaube sich aufbauen muss. Dafür aber kann auch mit einem Ausdruck, der auch von R. S. 193 gut geheissen wird, gesagt werden, es werde für die Begründung des Glaubens das „Charakterbild" Jesu vorangestellt, wie es in den Evangelien sich in der rettenden und richtenden Liebe ausprägt, die Jesus in seinem Verkehr mit Jüngern, Zöllnern und Sündern bethätigt, darin, dass er gerade das Verlorene und Verstossene aufsucht. Von dieser rettenden und richtenden Heilandsliebe Jesu heisst es, dass sie ihrer Art nach uns direkt im Herzen und Gewissen treffen und uns dadurch als göttlich-machtvoll gewiss und auch heute noch erfahrbar werden könne. „Dagegen die einstigen Wunderthaten und Wundererfahrungen Jesu können nicht direkt im Gewissen uns versichert und im Glauben erfahren, sondern nur entweder auf Autorität anderer angenommen oder durch historische Untersuchung wahrscheinlich gemacht werden, eben darum aber nicht einen in sich selbst gewissen Glauben tragen." S. 243. Aus der Zusammenstellung erhellt, dass nach R. dasjenige, was von Jesu Heilandsliebe erzählt wird, uns nicht notwendig auf den Weg treibt, nach äusserer Beglaubigung und Gewährsmännern für das Berichtete weiter zu suchen. Und diese Meinung dürfte begründet sein.

Für den so vorangestellten Bestandteil der neutestamentlichen Überlieferung wird von R. der Ausdruck gutgeheissen, dass die Dogmatik damit ein sturmfreies Gebiet gewinne. Dessen Voranstellung schliesst nun aber keineswegs die Absicht ein, die Region der Stürme ganz zu meiden, sie beansprucht vielmehr einzig den Wert einer besseren Vorbereitung, um solche Schwierigkeiten und Fährlichkeiten siegreich zu bestehen. R. erklärt S. 212 ausdrücklich, dass der Punkt, an dem der Glaube einsetze, nicht des Glaubens enger Bannkreis werden solle, sondern nur das *δός μοι ποῦ στῶ*, um sich der ganzen Glaubenswirklichkeit glaubend zu bemächtigen.

Die moderne Theologie geht demnach einzig auf ein neues besseres Verfahren aus, um einen alten vielumfassenden Besitz völliger in unsere Gewalt zu bringen. Und damit meint sie etwas Neues sogar wesentlich nur für die Dogmatik oder für die Unterweisung und Ausrüstung der Lehrer der Kirche für die Zukunft zu schaffen. Von der bisherigen kirchlichen Verkündigung des

Evangeliums oder der Predigt giebt R. S. 263 zu, dass sie, zum Glück meistens besser als die Dogmatik der Prediger, das Angestrebte zum guten Teil schon aufgenommen habe, hauptsächlich dank den Evangelientexten, die ihr als Unterlage gegeben seien. „Durch diese selbst schon ist der Predigt die Aufgabe gestellt, immer wieder den Glauben auf die irdische Heilandsgestalt Jesu Christi und sein Wirken an Jüngern und Zöllnern und Sündern hinzulenken und erst von da aus zu den hohen Zeugnissen über ihn und die Gotteswelt, in der er lebt, hinanzuführen."

Für die Bestärkung der Predigt im richtigen Verfahren durch ihre dogmatische Arbeit einen nicht unerheblichen Dienst leisten zu können, wird demungeachtet die moderne Theologie mit Grund hoffen dürfen.

Am Schluss seiner Abhandlung erinnert R. noch an das Grundgesetz christlicher Erkenntnis, das in den Worten Christi bei Johannes (14, 9) liege: Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Diesem gemäss sich zu verhalten darf die neuere Theologie in der That für ihre Behandlung der heiligen Überlieferung in Anspruch nehmen.

Eine so von dem uns Menschen Näheren und Gewisseren zu dem für uns mehr Überschwänglichen und daher zunächst weniger Sicheren vorschreitende Theologie darf eine unterscheidende oder kritische genannt werden. Aus dem Angegebenen erhellt bereits zur Genüge, dass der Vorwurf gegen diese Theologie, sie mache sich einen Ausschnitt aus dem biblischen Zeugnis, keineswegs aus ihrem Verfahren mit Notwendigkeit folgt. Damit soll nicht geleugnet werden, dass dieses oder jenes Stück der heiligen Überlieferung von ihr beanstandet werden mag. „Thatsächlich", meint R. S. 237, „wird irgendwie eine kritische Scheidung im Schriftinhalt zwischen Wesentlichem nnd Nichtwesentlichem oder Fremdem überall vorgenommen: nicht nur Luther hat eine solche Kritik mit unbefangener Kühnheit und frischer Kraft geübt ...." Dass jede materielle Beschneidung der Überlieferung schon einen Tadel begründe, ist eine gewiss nicht ohne weiteres einzuräumende Behauptung.

Durch dasjenige, was über den Gang der neueren Theologie bemerkt ist, werden nun Leser der grossen Kritiken Kants leicht an die allen diesen Kritiken gemeinsame Einteilung in eine Analytik und eine Dialektik erinnert werden. Die Analytik grenzt

ab und umschreibt ein Reich des Verstandes und der gemeinen Wahrheit, die Dialektik dagegen führt auf ein stürmisches Meer von anscheinend unvereinbaren Widersprüchen hinaus, über welche einen heissen Streit in der Menschheit entbrennen zu sehen wir uns nicht wundern dürfen.

Lesern der Kritik der reinen Vernunft zumal dürfte durch das über die Absonderung eines sturmfreien Gebietes seitens der modernen Theologie Gesagte der Eingang des Schlussabschnittes der Analytik dieser Kritik ins Gedächtnis gerufen werden, des Abschnittes „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“.

Hier wird das bis dahin betrachtete und erwogene Gebiet des Verstandes als eine Insel bezeichnet, „durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen.“ „Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name)“, fährt Kant fort, „umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, die er aber doch auch niemals zu Ende bringen kann.“

Die Einfriedigung dieses nächsten Gebietes gegen die rings umgebende wogende und tosende See darf das eine und erste Geschäft bei Kant genannt werden. Sie ist aber noch nicht das ganze und ist nicht schon die letzte Abzweckung dieser nächsten Arbeit selbst. Als solche Endabsicht lässt uns vielmehr die Folge erkennen die Ermöglichung eines sicheren fruchtbringenden Befahrens der hohen stürmischen See selbst nach den verschiedensten Richtungen von der aus ihr abgesonderten und gehörig eingedeichten Insel der Wahrheit aus. Und ist es nicht etwas Derartiges, was wir auch von der neueren Theologie beabsichtigt sehen? Man denke an das Wort R.'s von dem „Gieb mir, wo ich stehen kann, und — !“

Durch das soeben Angegebene ist aber die Verwandtschaft der neueren Theologie mit Kant noch nicht erschöpft.

Durch bessere Ordnung allein suchen moderne Theologen eine bessere und wirksamere Verfassung der Lehre der Kirche herbeizuführen. Leser von Kants Streit der Fakultäten werden sich hierbei leicht an den Schluss des Abschnittes von dem Be-



griff und der Einteilung der unteren oder philosophischen Fakultät erinnern. Hier bemerkt Kant, dass bei völliger Beibehaltung des Materialen bestehender Lehrweisen eine Reformation schon durch eine blosse Änderung in dem Verfahren mit solchem Material möglich sei. So könnte es gelingen, die oberen Fakultäten, z. B. die theologische, durch bessere Belehrung zu veranlassen, die künftigen Beamten, hier also die angehenden Pfarrer, immer mehr in das Geleise der Wahrheit zu bringen. Diese würden in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoss finden, da das Neue nur ein besonderes Verständnis der Mittel zu dem immer schon und von allen in gleicher Weise erstrebten Zwecke bedeute. Solche Abänderung kann folglich ohne alles Ärgernis, d. h. ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisherige Lehrweisen, erfolgen.

Ist es nicht, als habe Kant hierbei geradezu das vorher beschriebene Vorgehen der modernen Theologie vor Augen gehabt?

Nur dass Kant noch mehr an eine Einwirkung der unteren, philosophischen, Fakultät auf die obere, die theologische, denkt, während wir heute Angehörige der theologischen Fakultät selbst in dem Geschäfte der Förderung der Wahrheit in ihrem Gebiete thätig sehen. Das aber dürfte sogar erhebliche Vorzüge haben, da die Fachleute der Theologie mit dem Materialen der Lehren, auf dessen Behandlung es ankommt, leicht gründlicher vertraut sind, als je von einem Aussenstehenden erwartet werden kann. Diese Bemühung von Angehörigen der theologischen Fakultät ist deshalb gewiss mit Beifall zu begrüssen.

Besprechungen und Anzeigen.

Otto Clemen, Lic. theol., Johann Pupper von Goch. (Auch unter dem Titel: Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg. von G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger. 2 Bd. 3. Heft.) Lpz. 1896. Duncker u. Humblot. VIII u. 290 S. 8⁰. Preis 6,40 Mk.

Der von mir im Jahre 1888 geäusserte Wunsch (Joh. v. Staupitz, Lpz. 1888, S. 148), dass sich für Goch ein Bearbeiter finden möge (Clemen, Seite 6, nimmt auf diesen Wunsch Bezug), ist mit der vorliegenden Arbeit in Erfüllung gegangen, und zwar will ich sofort bemerken, dass die Aufgabe an der Hand eines umfassenden wissenschaftlichen Apparates unternommen ist, der die erschöpfende Ausnützung des bis heute zugänglichen Materials verbürgt. In dieser Richtung liegt m. E. der Hauptvorzug der Schrift; dagegen kann ich nicht einräumen, dass es dem Verfasser in gleicher Weise gelungen ist, die Stellung Gochs nach rückwärts und vorwärts mit Klarheit zu umschreiben; ja, er hat sogar eine wesentliche Seite der Aufgabe, nämlich die Bestimmung des Verhältnisses zu den ausserkirchlichen Parteien des 15. Jahrhunderts, die doch in diesem Fall sehr wichtig war, ganz und gar unberührt gelassen.

Joh. von Goch (geb. zu Anfang des 15. Jahrh., gest. um 1473), über dessen Leben Clemen das Wenige, was wir wissen, S. 1—39 in sorgfältiger Weise zusammenstellt, ist hauptsächlich durch Luther wieder bekannt geworden, der ihn in der von ihm (wie Clemen beweist) um 1521 geschriebenen Vorrede zur Ausgabe einer seiner Schriften (der Fragmente) nebst Tauler und Joh. Wessel als Vertreter der „reineren Theologie“[1]) und als die Führer bezeichnet, denen er (Luther) folge. Damit steht also über allen Zweifel fest, dass sich Luther um die Zeit, wo er diese Männer kennen lernte und diese

[1]) Die wichtige Stelle lautet: „Vere video Theologiam sinceriorem fuisse et esse apud Germanos absconditam. Prodiit nuper vernacula lingua Johannes Taulerus quondam Thomista, ut libere pronunciem talis, qualem ego a saeculo Apostolorum vix natum esse scriptorem arbitror. Adjunctus est ei libellus similis farinae et linguae Theologia teutonica. Post hos Wesselus Groningensis suo conterraneo et civi Rodolpho Agricolae impar, si literas humaniores spectas: caeterum superior etiam, si puritatem theologiae observes. Quartus nunc sequitur (ut viventes taceam) Johannes Gochius Mechlinensis vere Germanus et gnesios Theologus . . . His ducibus ex harena cedens lampadem trado . . (Clemen, a. O. S. 262.)

Worte niederschrieb, nämlich in den Jahren 1520 und 1521 — Clemen nennt diese Jahre „gerade die grössten Jahre Luthers" (S. 184) — als Gesinnungsgenossen jener Männer fühlte und bekannte [1]).

Gleichwohl muss man Clemen vollständig beipflichten, wenn er in überzeugender Weise darthut, dass Goch mit Luther als dem Begründer der aus der Reformation erwachsenen lutherischen Kirche sehr wenig gemein hat. Der scheinbare Widerspruch löst sich sehr einfach: die Zeit „des grossen reformatorischen Zeugnisses" (Köstlin) während der Jahre 1517—1521, in welcher Luther für Tauler, Wessel und Goch schwärmte, war für ihn ebenso nur eine Stufe in seiner Geistesentwicklung wie die Zeit seiner leidenschaftlichen Hingabe an die römische Kirche. Seit den Ereignissen in Wittenberg im Jahre 1522, die ja bekannt sind, und vielleicht im Zusammenhang mit dem Gegensatz, in den er damals zu eingebildeten und phantastischen Vertretern der älteren deutschen Theologie trat, schlug Luther eigne reformatorische Wege ein und die damals gewonnenen Überzeugungen haben seit 1524 in der Kirche Luthers eine für ihre Bekenner verbindliche Kraft erlangt. Wenn man diese Neuerfassung des Christentums durch Luther als „Reformation" bezeichnet und nichts anderes als Reformation gelten lassen will (wie es z. B. noch Ullmann thut), so hat weder Tauler, noch Goch, noch sonst irgend ein Theologe der älteren Zeiten mit der Reformation etwas zu thun. Den von Clemen S. 192—208 in ausführlicher Erörterung erbrachten Beweis, dass die Rechtfertigungslehre Gochs und Luthers ganz verschieden sind, kann m. E. Niemand anfechten. Andererseits hat die römische Kirche u. A. dadurch jede Gemeinschaft mit Goch abgewiesen, dass sie seine Schriften nebst denjenigen Wiclefs, Marsilius' von Padua, Huss „und anderer Sektirer" auf den Index gesetzt hat. An sich hätte also die Frage nahe gelegen, ob Goch etwa nähere Beziehungen zu den ausserkirchlichen Christen der früheren Jahrhunderte besessen hat. Indessen hat Clemen es nicht für erforderlich gehalten, dieser Sache nachzugehen: nachdem er den inneren Gegensatz zur lutherischen Rechtfertigungslehre dargethan hat, ist sein Interesse an dem Manne erschöpft.

Clemens Buch ist ein merkwürdiger Beleg für die Wahrnehmung, dass das Bild zahlreicher hervorragender Männer des 15. und 16. Jahrhunderts für alle diejenigen neueren Betrachter zusammenhangslos in der Luft schwebt, die sich aus irgend welchen Gründen nicht entschliessen können, grosse ausserkirchliche Bewegungen religiöser Art vor der Reformation anzuerkennen. Alle Geister, die nicht auf Luthers Rechtfertigungslehre geaicht sind, werden als Anhänger des „mittel-

[1]) Dies stimmt mit allen sonst bekannten Äusserungen Luthers über Tauler, die „Deutsche Theologie" u. s. w. seit den Jahren 1516 überein; vgl. Keller, Die Reformation S. 342 ff. In der Vorrede zur „Deutschen Theologie" heisst es u. A.: „Ich habe wahrlich weder in lateinischer noch in unserer Sprache eine Theologie gefunden, die heilsamer wäre und mit dem Evangelium mehr übereinstimmte".



alterlichen Lebensideals" (Clemen gebraucht das von Ritschl gemünzte Wort mit besonderer Vorliebe) in Anspruch genommen, gleichviel wie sie sonst zu mittelalterlich-römischen Grundsätzen standen. Es ist das alte, allerdings allmählich auch veraltete Schema: das „Licht des Evangeliums" seit der Begründung der lutherischen Kirche (deren Beginn man falsch auf 1517, statt auf 1525 datiert) und die „mittelalterliche Finsternis" in allen den Jahrhunderten, die vor Luther waren. Ein Drittes giebt es nicht. L. K.

Im Jahre 1866 gab Karl Schmidt in seinem Nicolaus von Basel (Wien 1866) zum ersten Mal eine altdeutsche religiöse Schrift heraus, die er in seiner Vorlage als „des Gottesfreundes im Oberland Buch von den zwei Mannen" bezeichnete. Von diesem Buch erzählt Rulman Merswin, der Stifter des Johanniter-Ordenshauses zum Grünen Wörth zu Strassburg i. Els., dass er es im Jahre 1352 von einem (ungenannten) „Gottesfreunde aus dem Oberlande" im Austausch gegen Rulmans Schrift: „Von den vier Jahren seines anfangenden Lebens" erhalten habe. (S. K. Schmidt, Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert. 1855. S. 71 f.) Es hat sich dann in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts ein Streit darüber erhoben, ob der ungenannte Gottesfreund oder Merswin der Verfasser sei, der aber noch nicht ausgetragen ist. Es gehen unter dem Namen des „Gottesfreundes" jetzt 16 Schriften — das Verzeichnis s. bei Jundt, Les Amis de Dieu S. 9 ff. —, aber es ist sicher, dass nicht alle von ihm verfasst worden sind. Neuerdings hat nun Prof. Dr. Friedr. Lauchert in Bonn von der oben erwähnten Schrift eine neue Ausgabe veröffentlicht unter dem Titel: „Des Gottesfreundes im Oberland (= Rulman Merswins) Buch von den zwei Mannen". Bonn. Hansteins Verlag 1896. Die Veranlassung hat die Auffindung der ältesten Handschrift gegeben, die von der Vorlage Schmidts mannigfach abweicht. Lauchert glaubt, dass die Schrift von Merswin selbst verfasst sei, und es ist sehr wohl möglich, dass er recht hat. Leider sind wir aber durch Laucherts Arbeit der Lösung der ganzen Frage ebenso wenig wie der genaueren Kenntnis der gesamten Litteratur dieser Kreise näher gekommen. Schon Denifle, auf den sich Lauchert beruft, hat darauf hingewiesen, dass diese Litteratur in vielen Punkten als rechtgläubig nicht gelten könne; es wäre doch der Mühe wert, diese Schriften, die sich an den rätselhaften Gottesfreund und an Merswin anknüpfen, einmal im Zusammenhang zu prüfen und eine Gesamt-Ausgabe derselben herzustellen. (Vgl. über die ganze Frage Keller, Die Reformation u. die älteren Reformparteien. Lpz. 1885. S. 173 ff.)

Das Buch „von den zwei Mannen" ist ebenso wie die Schrift „von den neun Felsen" in verschiedenen Bearbeitungen auf uns gekommen und die nähere Untersuchung würde zweifellos zeigen, dass diese ganze Litteratur starken und planmässigen Überarbeitungen unterworfen worden ist, Überarbeitungen, die man im kirchlichen



Sprachgebrauch Expurgationen nennt und die den wahren Charakter des ursprünglichen Schrifttums wesentlich verändert haben. Gleichwohl sind auch in den Bearbeitungen die Spuren altevangelischen Ursprungs für alle diejenigen deutlich erkennbar geblieben, die mit der Denkweise und dem Sprachgebrauch dieser Kreise näher vertraut sind. Wer damit nicht bekannt ist, sieht den Ursprung freilich nicht und sollte ihn auch nicht sehen. Übrigens hat auch Lauchert wenigstens das erkannt, dass die Verfasser „den kirchlichen Organen ablehnend gegenüberstehen"; Lauchert glaubt dies als Ausfluss von „Hochmut" betrachten und aus diesem Laster erklären zu müssen.

L. K.

In der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XVIII, setzt Friedensburg die Veröffentlichung von Beiträgen zum Briefwechsel katholischer Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter fort. Es sind diesmal Briefe von Cochlaeus an Aleander, Vergerio u. a. Wir wollen nur auf ein paar Stellen hinweisen, aus denen sich ergiebt, dass C. mehrfach beschäftigt ist, die Geschichte früherer Ketzereien zu schreiben, um damit zugleich die Reformatoren zu bekämpfen. So bearbeitet er im Mai 1521 aus einem alten Kodex eine Schrift gegen die Waldenser, ubi errores eorum (quibus novus hic haereticus participat) solidis reprobantur scripturis. Im Jahre 1534 ist er eifrig beschäftigt, eine Geschichte der Hussiten zu schreiben, die, wie er hofft, der Ehre und Verteidigung des heiligen Stuhls in der Kirche nicht wenig Nutzen bringen wird. L. M.

In der Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg Nr. 17 und 18 1895 weist Bossert darauf hin, dass in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den zahlreichen kleinen Territorien des sich grosser Selbständigkeit erfreuenden ritterschaftlichen Adels die **Täufer** vielfach Schutz und Unterkommen fanden. Er nennt eine grosse Zahl von Täufern und von Adligen, unter diesen nicht nur evangelische, sondern auch katholische, die den Verfolgten Unterschlupf gewährten, ohne gerade ihre religiösen Überzeugungen zu teilen. — In der Zeitschr. für Kirchengeschichte Bd. XVIII Heft 2 S. 230 veröffentlicht D. Walter in Rostock einen Brief Leonhard Käsers an Michael Stiefel vom 9. März 1527. Käser wurde von Luther als lutherischer Märtyrer in Anspruch genommen; in Wirklichkeit ist er als „Wiedertäufer" hingerichtet worden. — Im 2. Bande der „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (1896)" veröffentlicht G. Müller einen Beitrag zur „Geschichte des Wiedertäufers Georg Wagner". — In den Sitzungsberichten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag 1897 (Prag, F. Rivnač in Com. 15 S.) handelt F. Menčik über ein Wiedertäufergesangbuch. — Szlávik giebt in der Zeitschrift für Kirchengesch. XVIII, 2 eine kurze Geschichte der Kolonien der Täufer in Ungarn. Sie wurden Ende des vorigen Jahrhunderts durch die Jesuiten rekatholisiert, haben aber bis



heute mit ihrem alten Namen Habaner alte Sitten und Gebräuche bewahrt, die sie vor den Umwohnenden auszeichnen. L. M.

Einen Aufsatz über Th. Campanella (1568—1639), dessen Ansichten über die Ursachen und den Ursprung der Reformation enthaltend, veröffentlicht Felici in den Rendicotti della R. Accademia dei Lincei 6, 3, 4.

Herr Senior D. Bärwinkel in Erfurt hat unter dem Titel **Joh. Matthäus Meyfart,** Rektor der Universität und Senior des evang. Ministeriums in Erfurt (Erfurt 1896, in 4⁰) dem Dichter des Liedes „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" eine warmempfundene kurze Lebensbeschreibung gewidmet. Meyfart (geb. 1590 zu Jena oder Waltershausen, gest. 1642) gehört zu den Zeitgenossen des Comenius, die dessen Geistesrichtung in mehr als einer Beziehung teilten. Es wird von ihm berichtet, er habe mehr Wert „auf gute Sitten wie auf vollkommene Rechtgläubigkeit gelegt", was im Sinne der damaligen Orthodoxie sehr verdächtig war. Er wurde (sagt Bärwinkel S. 9) wie Valentin Andreae ein Bahnbrecher für Spener. Sehr bezeichnend ist sein Interesse für das Erziehungswesen; um das Schulwesen in Erfurt hat er sich grosse Verdienste erworben. Seine Unions-Neigung tritt klar hervor (S. 10). Seine Thätigkeit verdiente wohl noch eine eingehendere Beachtung, als sie sie bei Bärwinkel gefunden hat; immerhin ist die Erneuerung seines Andenkens ein verdienstliches Unternehmen des Herrn Verfassers. L. M.

Leibniz' Anschauung vom Christentum behandelt Lülmann in der Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 111, 1. Einer kurzen, klaren Darstellung der Auffassung des Christentums, die der Philosoph hatte, und der praktischen Forderungen, die sich ihm daraus ergeben, schliesst sich in dem Aufsatz eine unbefangene historische Beurteilung dieser Auffassung an. Lülmann betont die Bedeutung von Leibniz' religiösem Standpunkt für die Entwicklung der Geistesgeschichte, sein Festhalten an dem geschichtlichen Bestand des Christentums gegenüber der vernunftmässigen mechanischen Weltanschauung, die Hervorhebung der individuellen, lebensvollen Selbständigkeit gegenüber dem blinden, äusserlichen Autoritätsglauben und daraus folgernd sein Eintreten für das Humanitätsprinzip, das er mit Spener gemeinsam hat; aber er zeigt dabei zugleich auch in kritischer Beleuchtung sowohl die Mängel der Leibnizschen Auffassung des Christentums, als auch die bedenklichen Konsequenzen, zu denen seine Anschauungsweise führte, als kleinere Geister nach ihm seine Gedanken weiter verfolgten. L. M.

Nachrichten.

Ein wesentliches Kennzeichen der gesamten Geistesrichtung, deren Grundsätze und deren Geschichte wir klar zu legen wünschen, liegt in dem Streben nach der Aufrichtung einer sittlichen Lebensordnung in der Gemeinde. Die altevangelischen Gemeinden aller Länder und Zeiten erkannten den Zweck des Christentums in erster Linie in der Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. Auf Grund dieser Thatsache sind sehr viele Vertreter dieser Richtung von jeher als eine Art von „Revolutionären“ verdächtigt worden, die bewusst oder unbewusst auf eine Änderung oder, wie man sagte, auf den „Umsturz“ der bestehenden Lebens- und Gesellschaftsordnung hinsteuerten. Die Männer, welche sich ihres Widerparts durch einen derartigen Apell an die Staatsgewalt entledigen zu können hofften, übersahen aber dabei die überaus wichtige Thatsache, dass für sämtliche Vertreter jener Geistesrichtung das wichtigste Problem des Lebens nicht sowohl in der Änderung gesellschaftlicher Zustände, als in der Läuterung und Hebung der Menschen selbst lag. Überall und immer war für sie die Seele der Menschen der Ausgangspunkt und sie waren stets entschiedene Gegner jener Irrlehren, die da sagen, dass das Menschenglück ausschliesslich in Fragen der Gesellschaftsordnung oder des Besitzes aufgehe. Und der Grundsatz, den sie in Anlehnung an die Lehre Christi stets vertraten: „Alles in Freiheit und nichts mit Gewalt“, hat sie vor falschen Wegen bewahrt; selbst da, wo es in ihrer Geschichte zu Gewaltübung ausnahmsweise gekommen ist, war es nur die Notwehr, die sie dazu gezwungen hat. Denn alle ihre führenden Männer sind darin einig gewesen, dass gewaltthätig durchgesetzte neue Lebensordnungen auch nur mit Gewalt aufrecht zu erhalten seien und dass damit lediglich der Keim ununterbrochener Kämpfe gelegt werde. Nicht von aussen her, sondern von innen heraus erstrebten sie den Aufbau des Gottesreichs, den Christus als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet hatte.

Es ist unser Wunsch, die philosophisch-religiöse Weltanschauung, die wir in der C.G. vertreten, gleichzeitig für das thätige Leben nutzbar zu machen und sie mit der Neugestaltung der menschlichen Lose in eine unmittelbare Berührung zu bringen. Die „Reformatio communis“, wie Comenius, Leibniz, Thomasius und andere das nannten, ist auch das Ziel unseres Strebens. Man täuscht sich, wenn man dies als das Ziel der meisten Philosophen hinstellt; vielmehr schweben die meisten Systeme als Luftschlösser in den Wolken und die wenigsten Gelehrten denken daran, ihren Büchern, Ideen und Vorschlägen praktische Gestaltungen folgen zu

lassen. Freilich giebt es davon auch bei anderen Geistesrichtungen Ausnahmen, am entschiedensten bei den kirchlichen Vertretern der römisch-katholischen Weltanschauung, die ja wohl zu wissen pflegen, was sie thun. Eines der grossartigsten Beispiele der Verbindung von Philosophie und Praxis bietet der „engelhafte Lehrer“, der heilige **Thomas von Aquino.** Angesichts dieser Thatsache verdient es hohe Beachtung, dass die Kurie seit zwanzig Jahren die Erneuerung seines Andenkens planmässig und nachdrücklich betreibt. Am 4. August 1879 veröffentlichte Papst Leo XIII. die Encyklika Aeterni Patris, welche die Wiederbelebung des Thomas zum Zweck hatte und die u. A. erklärte, „dass nichts für uns (den Papst) ehrwürdiger und wünschenswerter ist, als dass Ihr die reinen Weisheitsströme, die dem englischen Lehrer in reichem Strahl entquellen, der lernbegierigen Jugend ausführlich und reichlich darbietet. Setzt die Weisheit des hl. Thomas wieder ein und verbreitet sie soweit als möglich.“ Die Folge dieses Schrittes ist gewesen, dass schon jetzt im erneuerten Thomismus eine Macht ersten Ranges erwachsen ist. Man wolle sich erinnern, dass Thomas es war, der die Lehre von der Pflicht des Staates zur Anwendung der Zwangsgewalt in Glaubenssachen „wissenschaftlich“ begründet hat. Ob man allmählich die Notwendigkeit begreift, auch das Andenken solcher Männer zu erneuern, die das System der Toleranz zuerst in Wahrheit wissenschaftlich begründet haben?

Der in den M.H. der C.G. 1897 S. 131 ff. veröffentlichte Aufsatz „Grundfragen der Reformationsgeschichte“ hat vielfaches Echo geweckt und zwar, wie zu erwarten war, in den verschiedensten Lagern. So veröffentlichen der Theol. Litt.-Bericht (Gütersloh, Bertelsmann) 1897 S. 396 f. und die Beilage zur Allgem. Zeitung Nro. 11 vom 15. Januar d. J., der erstere eine kürzere, die andere eine eingehende Besprechung, beide überwiegend in freundlichem Sinn. Von einer Anzahl anderer Besprechungen sehe ich hier ab und beschränke mich lediglich auf zwei Notizen. Herm. Haupt in Giessen erlässt in der Historischen Zeitschrift 1897 Bd. II. S. 552 eine Erklärung, wonach er sein abfälliges Urteil aufrecht erhält und im Übrigen eine Erwiderung ablehnt. Das war allerdings das klügste, was er thun konnte. Für Karl Müller in Breslau ergreift dessen Kollege G. Kawerau daselbst in der Deutschen Litt.-Ztg. 1897 Nr. 49 das Wort. Dass die von K. vorgebrachten Spiegelfechtereien auf irgend einen Menschen, der meine „Grundfragen“ gelesen hat, Eindruck machen könnten, halte ich für ausgeschlossen[1]; allerdings giebt es leider viele, die wohl sog. Kritiken, aber nicht die kritisierten Schriften lesen; auf diese muss ich dann eben verzichten. Diejenigen,

---

[1]) Man vgl. z. B. die Kaweransche Angabe, dass ich in meinem Buch, Die Reformation S. 71, den Namen „Arme von Lyon“ auf die ganze Partei (der sog. Waldenser) übertrage, mit der citierten Stelle dieses Buches! Ferner prüfe man die zu Müllers Entlastung aufgestellte Behauptung, dass M. die Zusammenhänge der Bettelorden nicht bei den Armen von Lyon, sondern bei den Pauperes catholici suche! Das heisst denen Sand in die Augen streuen, die den Zusammenhang beider Pauperes nicht kennen.

die das letzte Wort behalten, sind aber doch nicht die Mitläufer, sondern die Sachverständigen. Im Übrigen sind, wie der Aufsatz der Allg. Zeitung richtig hervorhebt, die Waffengänge noch nicht beendet, und ich hoffe noch Gelegenheit zu erhalten, die Leichtfertigkeit und den dünkelhaften Ton der Kawerauschen Besprechung eingehender zu beleuchten, als es an dieser Stelle möglich ist.

Man spricht in heutigen Kämpfen viel von „Schlagwörtern“ und auf allen Seiten weiss man, dass ein wirksames, gut erfundenes Schlagwort von der grössten Bedeutung ist. Was heute von solchen Wörtern gilt, das trifft in noch höherem Masse auf die politisch-religiösen Kämpfe früherer Jahrhunderte zu und besonders die Geschichte einzelner Parteinamen und Sektennamen (d. h. von Scheltnamen, die die Parteien nicht von sich selbst brauchten) beleuchtet die Geschichte grosser Kämpfe in überraschender Weise. Seit dem 16. Jahrhundert standen alle Parteien und Gemeinschaften, die den Inhalt der Lehre Christi im Sinne altchristlicher und altevangelischer Überzeugungen auffassten, im Verdacht der „Wiedertäuferei“ und es half ihnen nichts, wenn sie jede Gemeinschaft mit dem sog. Anabaptismus ablehnten, auch durchaus nichts mit der Spättaufe zu thun hatten. Es lag, wie sich die Verhältnisse gestaltet hatten, in diesem Namen zugleich ein Aufruf an die Obrigkeit, diesen Leuten gegenüber auf der Hut zu sein. Nicht bloss bis in das 17. Jahrhundert, wo z. B. Joh. Valentin Andreae und alle sog. Rosenkreuzer „Wiedertäufer“ gescholten wurden (s. M.H. der C.G. 1897 S. 343), sondern bis tief in das 18. Jahrhundert dauerte dieser unerhörte Missbrauch des alten Sektennamens fort und hat hier ebenso wie im 16. Jahrhundert schweres Unheil angerichtet. Ja, noch heute dauern die Nachwirkungen fort. Denn noch immer sucht man die Thatsache todtzuschweigen, dass es sich hier ebenso nur um eine Erfindung der Streittheologie handelt, wie z. B. bei den Namen „Papisten“ oder „Sakramentirer“ oder ähnlichen; noch immer scheut man sich, in geschichtlichen Werken über den Anabaptismus diejenigen Namen anzuwenden, die jene Partei von sich selbst gebraucht hat und Historiker, die es weit ablehnen würden, in wissenschaftlichen Werken von „Papisten“ u. s. w. zu reden, finden es zulässig, über „Wiedertäufer“ Bücher zu schreiben. Man sollte denken, dass der Grundsatz, nach welchem in wissenschaftlichen Werken jede Partei das Recht hat, so genannt zu werden, wie sie sich selbst nennt, auch den „Sekten“ gegenüber Geltung haben müsste.

Wir haben wiederholt auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, welche die Ritterorden, insbesondere der **Deutsche Orden,** für die Entwicklung des religiösen und geistigen Lebens in Deutschland gewonnen hat (s. M.H. der C.G. 1895 S. 142 u. ebenda 1896 S. 66). Aus diesem Gesichtspunkt interessiert uns hier die Schrift von Theophil Besch, Friedrich von Heydeck, ein Beitrag zur Gesch. d. Ref. aus Säkularisation Preussens, Königsberg 1897 (Diss.). Heydeck war nach Besch (S. 33) „ein geistig sehr bedeutender und interessierter, ein thatkräftiger, zielbewusster und sein Ziel mit äusserster Energie und Konsequenz verfolgender Mann, ein Christ wie er sein soll:



demütig und doch glaubensgewiss, im Herzen die Liebe Gottes und Christi, die zur brennenden Liebe zum Nächsten wird und sich ganz in seinem Dienst verzehren will". Nun steht es fest, dass die Deutschordensritter, wo sie sich der Reformation anschlossen, sich durchweg als Anhänger altevangelischer, in der deutschen Mystik (wie sie ein Mitglied des Ordens in der „deutschen Theologie" formuliert hatte) wurzelnder Anschauungen bewiesen (s. Keller, Die Ref. und die älteren Reformparteien, Lpz. 1885) und auch bei Heydeck zeigt sich dies dadurch, dass er seit etwa 1525 als „Schwenkfeldianer" (wie Besch sagt) und eifriger Beschützer der „Wiedertäufer" öffentlich auftritt, auch bei diesen Bemühungen nicht nur lange Zeit den Schutz des Herzogs Albrecht und des Bischofs Polentz, sondern zahlreicher ehemaliger Ordensritter erhält. Diese Bemühungen Heydecks werden von Besch S. 36—63 eingehend geschildert. Im ersten Teil seiner Arbeit sucht dagegen Besch nachzuweisen, dass Heydeck früher eifriger „Lutheraner" gewesen sei; seine Bekehrung habe erst am Hofe des Herzogs Friedrich von Liegnitz stattgefunden, wo damals „die Hochburg des Schwenkfeldianismus" gewesen sei. Wir können diesen Beweis nicht für erbracht halten. Heydeck ist nicht „Schwenkfelder" geworden, weil er nach Liegnitz kam, sondern er ging nach Liegnitz, weil er bereits vorher zum Standpunkte des Herzogs Friedrich neigte; dass er sich erst später öffentlich dazu bekannte, mag gern zugestanden werden.

Otto Brunfels (geb. 1488, † 1534) hat sich vielfach mit den Grundfragen der Erziehungslehre beschäftigt. Er schrieb ein Buch „Von der Zucht und Unterweisung der Kinder" (1525), das Joh. Schwebel durch Fridolin Meyer ins Deutsche übersetzen liess. Darin finden sich u. A. folgende Stellen: „Was hats genützt, zehn Jahre auf Alexanders Doctrinale zu verwenden und nachher so viele Zeit mit Peter von Hispanien zu verlieren? Dabei sind alle guten Künste, Zucht und Vernunft untergegangen; sie haben innerhalb zwanzig Jahren nicht so viel gelernt, dass sie einen rechten Brief schreiben konnten, sind aber dennoch zu Seelsorgern ernannt worden, dazu sie soviel geschickt als ein Esel zum Läuten." — „Wer da lernt gut Gespräch und Kunst, nur damit er gelehrter werde und nicht auch besser, das ist vom Teufel." — „Willst du etwas schreiben, so ist am allerbesten, dass du es in deinem Gemüte vollkommen und recht in deiner Sprache formierst und es darnach lateinisch genau und verständig schreibest." — „Die ehrlichen Spiele, die den Kindern gebühren, sind der Kloss, der Ball, Schnellkugel, Übung des Leibs, Laufen, Reigen, Springen. Die verbotenen Spiele sind das Brettspiel, Würfel, Karten etc." — Wir würden wünschen, dass die Schrift in ihrem ganzen Wortlaut bekannt wird.

Die Erörterung der durch die in V. u. A. der C.G. 1897 1 u. 2 angeregten wissenschaftl. Fragen in Sachen der Reformationsgeschichte dauert fort. In der „Deutschen Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft" Neue Folge 2. Jahrg. (1897) Monatsblätter 5/6 S. 162 ff. veröffentlicht Otto Clemen (Zwickau) eine Besprechung über Ludwig Keller, Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen u. s. w.; darin sagt er u. A.: „Einige der neu beigebrach-

ten Beweise, besonders die für die Herleitung des Anabaptismus aus dem Waldensertum, scheinen dem Referenten stichhaltig." Damit wird die Hauptsache dessen, was in der Schrift bewiesen werden sollte, zugestanden. Natürlich wird aber in andern Punkten Widerspruch erhoben; die beiden im Jahre 1524 zu Augsburg hingerichteten Männer, Hans Kag und Hans Speiser, sind immer noch, trotz der in den Grundfragen d. Ref. Gesch. 1897 S. 163 ff. gegebenen Nachweise, die „Führer des Aufstandes" u. s. w.

Über Jakob Böhmes Bedeutung findet sich in Friedrich Perthes' Leben (8. Aufl. Jubiläumsausgabe 1896 S. 213/14) folgende beachtenswerte Stelle. Es ist die Rede von den Bestrebungen, die nach den Freiheitskriegen hervortraten und darauf gerichtet waren, das religiöse Leben zu wecken und zu vertiefen. Perthes stand bekanntlich mitten in dieser Bewegung. An ihn schreibt ein Theologe: „Auf meinen vielen Reisen durch alle Teile des katholischen wie des protestantischen Deutschlands habe ich häufig gesehen, dass Jakob Böhmes Werke sehr begierig gesucht werden; oft bin ich nach ihnen und über sie befragt worden. Sie sind nur noch in wenigen Exemplaren vorhanden, und wer sie hat, giebt sie nicht fort. Perlen enthalten sie, die an keinem christlichen Herzen ihre segensreiche Wirkung verfehlen und manchem bekümmerten Gemüte ein gründlicher Wegweiser zum Frieden in Gott werden können. Sehr merkwürdig ist mir, dass auch Goethe in seiner Farbenlehre dem armen Schuhmacher aus Görlitz vielfach folgt, und aus seiner Schrift ‚De signatura rerum' nicht nur die Ideen, sondern auch die Worte Böhmes wiederholt. Doch ist es nicht die spekulative Anerkennung, auf welche es ankommt; aber von grosser Wirkung könnte es sein, wenn der alte, längst entschlummerte und oft verkannte Glaubensheld aufs neue hineinträte in die Mitte der wilden Parteimenschen und der lauten Namenchristen, und mit lauter Stimme riefe: »Zum Ernst, zum Ernst, ohne Ernst wird die Hölle nicht gesprengt, und das Himmelreich nicht anders als durch Gewalt genommen!« Eine neue Ausgabe seiner sämtlichen Schriften möchte schwerlich jetzt das Richtige sein, zunächst vielmehr müssten nur die vielen trefflichen Stellen, welche ohne spekulative Mystik das reine, praktische Christentum behandeln, zusammengestellt und verbunden mit dem ‚Weg zu Christo', diesem vollendeten Meisterstück evangelischer Wahrheit und Klarheit, abgedruckt werden. Diese Schriften, die kurz, klar und männlich das reinste Christentum atmen, können vielen geben, was die jetzigen Theologen zu bieten nicht vermögen."

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.



Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

VII. Band. 1898. Heft 3 u. 4.

Das Gymnasium zu Lissa

unter Mitwirkung und Leitung des Comenius [1]).

Von

Oberlehrer **Hermann Ball** in Leipzig.

a) Geschichte der Lissaer Schule bis auf Comenius.

Von allen höheren Brüderschulen ist Lissa die einzige, die alle Schicksalsschläge überdauert hat und noch in unserer Zeit fortbesteht [2]). Zugleich nimmt sie unser Interesse in Anspruch dadurch, dass an ihr der grosse Schulreformator Comenius gewirkt hat, dessen Ruhm sich von Lissa aus über ganz Europa verbreitete. Unterschieden sich die Schulen der Brüder auch im allgemeinen durch ihre gute Zucht, ihre geregelte Ordnung, die sittlich-religiöse Erziehung, die Auswahl des Lehrstoffs von andern, so war dies doch bis auf Comenius nicht der Fall in der Lehrmethode [3]). Von Lissa aus begann, allerdings mehr durch die didaktischen Schriften und Schulbücher des Comenius als durch den Einfluss der dortigen Unterrichtspraxis, eine neue Lehrweise sich Bahn zu brechen. Leider sind die Urkunden und sonstigen Dokumente der Schule durch drei Feuersbrünste (1656, 1707 und 1790) grösstenteils vernichtet, so dass eine genaue und zu-

[1]) Dieser Aufsatz ist der von der Comenius-Gesellschaft gekrönten Preisschrift: „Das Schulwesen der böhmischen Brüder. Mit einer Einleitung über ihre Geschichte.“ Von Hermann Ball entnommen. Das Werk erscheint demnächst in R. Gaertners Verlag, Hermann Heyfelder, Berlin SW.

[2]) Ziegler, Beiträge zur älteren Gesch. des Gymn. Progr. von Lissa 1855. Ziegler hat die handschriftlichen Collectaneen von Pflug, Opitz und Woide benutzt. Woide benutzte neben Regenvolscius auch das Diarium Unitatis. Kvacsala, des Comenius Aufenthalt in Lissa: Zeitschr. d. histor. Ges. f. d. Provinz Posen Bd. VIII (1893) S. 1—46.

[3]) Gindely II 103.

sammenhängende Darstellung der innern und äussern Entwicklung der Schule nicht mehr möglich ist[1]).

Die Lissaer Schule ist eine Stiftung der Erbherren von Lissa, der Grafen Leszczyński. Um 1500 noch ein unbedeutendes Dorf, erhielt Lissa 1534 städtisches Recht, städtische Institutionen und Privilegien. Die Lissaer Schule wurde um 1555 gegründet durch den Grafen Raphael IV. Leszczyński, Hauptmann von Radziejow in Cujavien, später Castellan von Szrem, der anfangs der lutherischen Reformation angehangen hatte, später aber der Brüderunität beigetreten war. Dieser übergab die Schule der Leitung der 1548 in Polen eingewanderten Brüder, denen er auch die katholische Kirche in Lissa überliess[2]). Lange Zeit war sie keine höhere Schule; denn erst 69 Jahre später (1624) wurde sie zu einem Gymnasium erhoben. Lissa hatte sich durch deutsche und böhmische (protestantische) Einwanderer bevölkert. Die Schule hatte ganz den Charakter der damaligen deutschen Schulen, wie dies die Wahl der Rektoren beweist, welche der Mehrzahl nach Deutsche waren, ja von denen manche vorher Lehrer und Rektoren deutscher Schulen gewesen waren oder es nachher wurden[3]). Unter den 5 ersten Rektoren war kein Pole. Erst der sechste, Joh. Musonius, war Pole, zugleich der erste Brüderprediger (ordin. 1604) der polnischen Gemeinde in Lissa. War die Schule auch vor 1624 keine höhere, so war sie doch in dem Sinne eine gelehrte, als darin, wie schon die Wahl gelehrter Rektoren beweist, die Anfänge des Lateinischen gelehrt wurden[4]). Der erste Rektor David Knobloch aus Schlesien, ein Deutscher, wurde später Rektor der Schule zu Glogau[5]). Der zweite Rektor, Joh. Gyrck, jedenfalls ein Verwandter, vielleicht ein Sohn des Joh. Gyrck, der uns als Rektor in Leitomischl und Brüderprediger in Neidenburg in Preussen begegnet ist, war ebenfalls ein Deutscher. Er war zuerst Rektor der Schule in Thorn, dann in Lissa[6]), seit 1558 Brüdergeistlicher in Posen, dann in Lissa (consen. 1583, † 1605) bei

[1]) Ziegler S. I.

[2]) Nach Kvacsala, des Comenius Aufenthalt in Lissa, S. 3, schon 1550.

[3]) Ziegler S. III.

[4]) Ziegler S. IV.

[5]) Er war es viele Jahre lang und hochverdient: Kvacsala, des Comenius Aufenthalt, S. 36.

[6]) Da er mit dem Jan Gircaeus des Totenbuchs S. 299 doch wohl identisch ist, auch mehrere Jahre Rektor (sprâwce) der Schule zu Kožminec.

der deutschen Gemeinde, obgleich er auch polnisch predigte[1]). Unter seinem Rektorat schenkte der Gründer der Schule, Graf Raphael IV., durch ein Privilegium vom Johannistage des Jahres 1579[2]) in der Person des jedesmaligen Rektors der Schule und Gemeinde einen Acker von drei Vierteln einer Hufe oder 9 Ruten nebst Wiesen, Gärten, Fischteichen und dem daran gelegenen Stadtgraben ohne allen Vorbehalt, befreite ihn und seine Nachfolger von allen herrschaftlichen und bürgerlichen Lasten, Zinsen und Abgaben und sicherte der Gemeinde den Besitz und Genuss dieses Ackers auf ewige Zeiten zu, mit dem Versprechen und unter der Sicherstellung, dass bei einer Verkürzung oder Belästigung des ungestörten Besitzes des Rektors durch ihn oder seine Nachkommen dieselben zur Erlegung eines Pfandgeldes (vadium) von 200 Mark poln. gehalten sein sollten. Dieses Privilegium bestätigten später seine Nachkommen durch ihre Unterschrift. — Auch in dem Kirchenprivilegium Raphaels[3]) von 1580, das ebenfalls von seinen Nachfolgern durch ihre Unterschrift bestätigt wurde, von Andreas 21. Jan. 1601, auch noch von dem katholisch gewordenen Boguslaw, ist von den Präceptoren oder Lehrern für die Lissaer Schule die Rede, die von den Senioren der böhmischen Brüdergemeinde zu allen Zeiten ordentlich vorgeschlagen werden sollen.

Von den beiden folgenden Rektoren Georg Waldax und Michael Fidler aus Glogau[4]) ist nichts bekannt. Der fünfte Rektor, Andreas Fabricius, ein Ungar von Geburt, war seit 1586 deutscher Prediger der Brüdergemeinde zu Deutsch-Wilke bei Lissa und dann Rektor der Lissaer Schule[5]). Er muss schon 1587 in dieses Amt übergegangen sein, da Regenvolscius p. 399 den Exänetus in diesem Jahre die Pfarre in Wilke übernehmen lässt. Der folgende Rektor M. Joh. Musonius war ein Sohn des oben erwähnten Rektors der Lobsenzer Brüderschule und späteren Conseniors Christoph Musonius. Nachdem er seine Schulbildung in Polen empfangen, hatte er die Universitäten Frankfurt a. O. und Basel besucht. Wengiersky nennt ihn poeta elegans[6]). Ordiniert

---

[1]) Regenvolscius p. 393. 115.
[2]) Abgedruckt bei Ziegler S. XXVII.
[3]) Abgedruckt bei Ziegler S. XXVIII.
[4]) Regenvolscius p. 118.
[5]) ibid. p. 399.
[6]) ibid. p. 394.

wurde er 1604, 27jährig. Als Rektor der Lissaer Schule war er zugleich Pastor der polnischen Gemeinde, und zwar zeitlich der erste, da die polnische Gemeinde erst mit ihm gebildet wurde[1]). In demselben Jahre, in dem er Rektor und Prediger der polnischen Brüdergemeinde in Lissa wurde (1604), wurde die Lissaer Schule von dem Sohne Raphaels, Andreas, Palatin von Brzesć in Cujavien, erneuert[2]). Doch wurde Andreas Leszczyński durch seine zahlreichen Feldzüge und seine Beteiligung an den inneren Unruhen von Lissa fern gehalten und starb schon 1606. Die Erneuerung oder, wie Krasinski sagt, ansehnliche Erweiterung der Schule durch ihn im Jahre 1604 stand wohl im Zusammenhang mit der Konstituierung einer polnischen Brüdergemeinde in Lissa. Der Sohn des Andreas Leszczyński, Raphael V., Wojewode von Betz, erwähnt in seinem Schulprivilegium von 1626, dass die von seinen Vorfahren gegründete Lissaer Schule durch die Unbilden der Zeit zu Grunde gerichtet war, aber von ihm wiederhergestellt wurde, sobald er in den Besitz dieser Stadt gekommen war.

Der Nachfolger des Musonius, Georg Manlius aus Görlitz, den Regenvolscius p. 118 auch als Rektor in Lobsenz erwähnt, wurde später Doktor der Medizin und Professor der Beredsamkeit an dem damals berühmten Gymnasium zu Beuthen in Schlesien. Ihm folgte als Rektor Michael Aschenborner aus Beuthen. Wengiersky nennt ihn poeta laureatus Caesareus[3]). Er dichtete in alten und neueren Sprachen[4]). 1616 wurde er ordiniert und als Deutscher Prediger in deutschen Gemeinden. Rektor von Lissa war er schon 1613, da Wengierski sagt, dass er unter ihm in diesem Jahre die Lissaer Schule besucht habe[5]).

Zum Gymnasium erhoben wurde die Lissaer Schule 1624 durch den Grafen Raphael V.[6]), einen Mann von encyklopädischer Bildung und vielseitigen Kenntnissen[7]). Er wählte für sie im Einvernehmen mit den Senioren der Unität einen würdigen und gelehrten Rektor, Joh. Rybiński, und noch drei andere Lehrer und stattete sie durch ein Privilegium vom 28. September 1626

---

[1]) Später Geistlicher an andern Gemeinden, 1609 Consenior, starb er 1618.
[2]) Regenvolscius p. 118. Krasinski S. 299. Lukaszewicz S. 390.
[3]) Regenvolscius p. 118. 402.
[4]) Mehrere seiner Fest- und Trauergesänge führt Lukaszewicz p. 397 an.
[5]) Regenvolscius p. 419.
[6]) ibid. p. 118.
[7]) Kvacsala, des Comenius Aufenthalt in Lissa, S. 4—5. 40.

mit Gehältern aus, welche für die damalige Zeit als ganz auskömmlich gelten können. In diesem wichtigen, zu Baranow ausgestellten Privilegium[1]) erklärt Graf Raphael, dass er zur Erziehung der adligen Jugend des rechtgläubigen evangelischen Bekenntnisses in der Furcht Gottes und in den freien Wissenschaften nach dem Gutachten der Senioren der böhmischen Brüdergemeinde vier würdige Männer als Lehrer bestimmt hat und dass er namentlich die ehrenwerten und gelehrten Männer, den Joh. Rybiński als Rektor und ersten Vorsteher der Schule, den Michael Henrici als Konrektor, den David Ursinus als Koadjutor und den Joh. Decanus als Kantor der Schule vorschlägt, von welchen er überzeugt sei, dass sie all ihren Fleiss darauf verwenden werden, ihre Pflicht zu erfüllen und ihrem Gewissen und ihrer Vokation in dieser Hinsicht Genüge zu leisten. ‚Für die von ihnen übernommene Mühe, fährt er fort, setze ich ihnen nachstehend verzeichnete Gehälter aus: Zuerst dem Rektor jährlich 400 Gulden. Den erwähnten Konrektor werde ich nach einer mit ihm getroffenen persönlichen Übereinkunft, dass er zugleich auch Privatlehrer meines Sohnes und des Herrn Dorhostajski sein soll, aus eigenen Mitteln befriedigen, ohne das Schulgeld anzugreifen. Dem Geistlichen Ursinus, der zugleich Haushälter bei eben diesen, nämlich meinem Sohne und dem Herrn Dorhostajski sein und bei mir mit seiner Frau und seinem Gesinde freien Tisch haben soll, setze ich jährlich 120 Gulden vom Schulgelde aus. Dem Herrn Kantor 150 Gulden. Damit ihnen dieses zu jeder Zeit unfehlbar verabfolgt werde, so habe ich dazu nachstehend verzeichnete Gelder bestimmt: zuerst 7000 Gulden für den Schulacker, und für die dazu gehörigen Wiesen 800 Gulden; die vom Pfarrer Jakob herrührenden 160 Gulden; vom Schulzen in Grunau 300 Gulden; vom Büchsenmacher 90 Gulden. 550 Gulden, die ich von verschiedenen Ländereien zu fordern habe und welche meine Frau für diese Schule bestimmt hat. Mein Statthalter soll diese Gelder an wohlansässige Lissaer Bürger oder an Bauern auf meinen Gütern hier und da ausleihen, so dass sie jährlich Zinsen zu 10% zu Händender Schulvorsteher mit Wissen meines Statthalters und des Geistlichen Martin Gratian (des Seniors) und zwar die eine Hälfte zu Michaelis, die zweite Hälfte zu Georgi bezahlen, wovon dem Rektor und seinen zwei Kollegen nach obiger Bestimmung

---

[1]) Abgedruckt (polnisch) bei Ziegler S. XXX.

ihre Gehälter ausgezahlt werden können; was aber nach Abzug dieser Gehälter übrig bleibt, soll in Verwahrung der Schulvorsteher verbleiben. Diese Bestimmung habe ich indessen nur bis zu grösserem Anwachsen der Schülerzahl und bis auf weitere Anordnungen von mir getroffen und werde ich mich, wofern Gott zu dieser seinen Segen giebt, in diesem Falle der Ehre Gottes nicht entziehen.'

Mit den letzten Worten deutet der Graf seine Bereitwilligkeit an, bei einem grösseren Anwachsen der Schülerzahl noch mehr für die Schule zu thun. Die vier Lehrer deuten auf vier Klassen hin, die das Lissaer Gymnasium auch wirklich hatte. Damit reiht es sich den Vollgymnasien der damaligen Zeit an, die 4—5 Klassen hatten und zur Universität vorbereiteten. Lissa ist die einzige Brüderschule, bei der die volle Klassenzahl nachzuweisen ist.

Der erste Rektor der zum Gymnasium erweiterten Anstalt war Joh. Rybiński, ein Sohn des Seniors Matthäus Rybiński, der Übersetzer der Psalmen Davids in polnische, den französischen Melodieen (der Psalmen des Clement Marot) angepasste Rhythmen, welche in der Unität allgemein in Gebrauch kamen[1]. Geboren 1594, wurde Joh. Rybiński zuerst zu Hause unterrichtet, dann besuchte er die Lissaer Schule und die Gymnasien in Beuthen und Thorn, ferner deutsche Universitäten, besonders Heidelberg, wo sein Vater an dem ‚grossen Kritiker' Janus Gruter einen Freund gewonnen hatte[2]. 1618 nahm er an der berühmten Dortrechter Synode teil, lebte mehrere Jahre in Frankreich, wo er sich die französische Sprache völlig aneignete, und reiste auch nach England. 1623 nach Polen zurückgekehrt, wurde er 1625 ordiniert und Rektor in Lissa, zugleich Prediger an der dortigen polnischen Brüdergemeinde. Er hat der Lissaer Schule nur bis 1629 vorgestanden, doch ohne Zweifel namentlich durch seine Sprachkenntnisse im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen sowie im Polnischen, Deutschen und Französischen wesentliche Dienste geleistet[3] (sen. 1633, † 1638). — Neben ihm war als Konrektor an der Schule Michael Henrici, ein Deutscher aus Bunzlau in Schlesien, der später ihr Rektor wurde, ferner als scholae praeceptor und Koadjutor der verheiratete Brüdergeistliche David Ursinus. Dieser war 1588 in Lissa geboren und

[1]) Regenvolscius p. 387. 388.

[2]) ibid. p. 387.

[3]) ibid. p. 392.

hatte die dortige Schule und das Gymnasium in Beuthen besucht. Er war schon, ehe er nach Lissa kam, Geistlicher in einer andern Brüdergemeinde gewesen und wurde es später wieder († 1644)[1]. Die unterste Lehrerstelle bekleidete damals als Kantor der mehr als sechzigjährige Brüderprediger (und Konsenior, † 1644) Joh. Decanus, der, 1565 geboren, schon in Böhmen mehrere Pfarreien verwaltet hatte und 1627 nach Lissa kam. Doch blieb er nur ganz kurze Zeit, da er schon am 5. Juli 1628 nach Wlodawa ging damna exilii levaturus. Er war ein Mann des Friedens, niemandem lästig[2]).

b) Comenius.

Am 28. Februar 1628 war mit andern Verbannten (darunter sein Schwiegervater, der Senior Cyrillus) der grosse Comenius nach Lissa gekommen[3]). Da er selbst in der Vorrede zur Didactica magna angiebt[4]), dass er exilii tolerandi gratia, d. h. um sich und seine Familie zu ernähren, ad scholasticam functionem detrusus war[5]), so ist es höchst wahrscheinlich, dass er gleich Unterricht am Gymnasium erteilte, wenn er auch keine der vier festen Lehrerstellen bekleidete. Leider ist es nicht möglich, sicheres über seine unterrichtliche Thätigkeit am Gymnasium zu ermitteln. Dass ihm, der bereits Rektor an der angesehenen Brüderschule in Prerau, Brüdergeistlicher, Leiter des Priesterseminars und Inspektor der Brüderschule in Fulnek gewesen war, seine jetzige Stellung im Schuldienst als eine Degradation erschien

---

[1]) ibid. p. 396.

[2]) Regenvolscius p. 329.

[3]) Kvacsala, J. A. Comenius 1892. Kvacsala, Autobiographisches aus Comenius' Schriften: in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft. Pappenheim, A. Comenius, der Begründer der neuen Pädagogik. Ich kann hier nicht die ganze Comeniuslitteratur aufzählen, die ich, soweit sie mir zugänglich war (besonders auch durch die Comenius-Bibliothek in Leipzig), vollständig benutzt habe. Zusammenstellungen dieser Litteratur (in den letzten 50 Jahren) s. in den M.H. der Comenius-Ges.

[4]) Op. Did. I. 4.

[5]) Geistliche waren so viele zur Auswanderung aus Böhmen und Mähren gezwungen worden, dass bei weitem nicht alle im geistlichen Beruf Verwendung fanden. Sie suchten sich durch alle möglichen weltlichen Beschäftigungen zu ernähren, sogar durch die Dienste, die sie bei Güterteilungen und Truppenwerbungen leisteten: v. Criegern S. 39 ff. nach einer Predigt des Comenius. In Lissa allein fanden über 30 ‚Diener des göttlichen Wortes' ihre Zuflucht: Zoubek p. XXXI.

(detrusus), ist erklärlich [1]). Um seine Schulthätigkeit nicht in oberflächlicher Weise (peremptorie) auszuüben, nahm er seine didaktischen Studien und Arbeiten wieder auf. — Am 18. April 1628 kam Graf Raphael nach zwölfjähriger Abwesenheit aus Russland mit grossem Gefolge nach Lissa, um die nötigen Anordnungen zu treffen [2]).

Am 19. Juli 1629 wurde der vom Besuch der holländischen Universitäten Leyden, Franeker und Gröningen heimgekehrte Andreas Wengierski zum polnischen Pastor und Rektor des Gymnasiums berufen. Es ist derselbe, dem wir (unter dem Pseudonym Regenvolscius) fast alle unsere Notizen über die Brüdergeistlichen und Brüderschulen verdanken [3]). Rektor der Lissaer Schule war er 4 Jahre 3 Monate (19. Juli 1629 bis 5. Nov. 1633). Ausser seinem unter dem Pseudonym Regenvolscius nach seinem Tode († 1649) herausgegebenen vortrefflichen kirchengeschichtlichen Werk und theologischen Schriften hat er auch die janua und das vestibulum seines Freundes und zweiten Nachfolgers Comenius ins Polnische übersetzt, auch die Minerva Athenaea über das Bedürfnis und den Nutzen der Schulen herausgegeben [4]). Senior wurde er in Kleinpolen. Er besass eine gute Bibliothek, die er später beim Einbruch der Kosaken verlor [5]).

Ihm folgte 1633 als Rektor der bisherige Konrektor Michael Henrici (Libelicki), der unter mehreren späteren Schriften des Vorstandes der Lissaer Gemeinde als Consularis Lesnensis unterschrieben ist [6]). Nach Henrici übernahm Comenius selbst das

---

[1]) Op. Did. II 282 gebraucht Comenius den Ausdruck: ad scholasticas occupationes retrusus. Physic. synopsis praef. § 3 ff.: ad scholae ministeria retrusus. Er spricht hier von seinem kleinen Wirkungskreis (provinciola) in der Schule im Gegensatz zu seiner früheren geistlichen Stellung in Fulnek. Er war wohl schon Consenior (ordin. 1616, senior 1632). Vgl. Keller, der letzte Bischof der böhm. Brüder. 1892. S. 11.

[2]) Comen. hist. revel. p. 105.

[3]) Er war 1600 geboren, war also 8 Jahre jünger als Comenius, hatte die Schulen in Ostrorog, in Lissa (1613) und Beuthen (1614—1620) besucht, schliesslich noch das Gymnasium in Thorn (1621). Nachdem er schon Diakonus (1622) und Leiter der Schule in Kwilcz (9. Febr. 1624 bis Dez. 1625) gewesen war, hatte er noch 1627—1629 die oben-genannten holländischen Universitäten besucht.

[4]) Lukaszewicz p. 306.

[5]) Regenvolscius p. 419—420.

[6]) Ziegler S. VIII.

Rektorat der Schule und führte es bis 1641, wo er vom langen Parlament nach England berufen wurde.

Als Comenius nach Lissa kam, hatte er sich bereits praktisch und theoretisch in der Erziehung und im Unterricht versucht. Zwei Jahre lang (1614—1616) war er Rektor der Schule zu Prerau gewesen, die doch immerhin seit 1584 zu den Hauptbrüderschulen gehörte, und hatte ‚Regeln einer leichteren Grammatik (facilioris grammaticae praecepta)‘ geschrieben, die 1616 in Prag gedruckt wurden, aber verloren gegangen sind. Nach einer Unterbrechung von zwei Jahren hatte er seit 1618 als Geistlicher in Fulnek die Aufsicht über die dortige neuerrichtete Schule, zugleich war er Vorsteher eines Priesterseminars in seinem Hause. Drei Jahre darauf verlor er bei der Eroberung Fulneks seine Bibliothek und seine Manuskripte. Während seines Aufenthaltes in Třemešná, dem Schloss des Freiherrn Georg v. Sadowsky in der Gegend von Königinhof, schrieb er für den Brüderpastor Joh. Stadius, der die drei Söhne des Freiherrn erzog, auf dessen Bitte eine Anleitung in böhmischer Sprache. Auch fand er in der benachbarten Burg Vilšic in der berühmten Bibliothek des Herrn Silwar von Silberstein die Didactica des Bodinus und wurde dadurch angeregt, etwas Ähnliches für sein böhmisches Volk zu schreiben, auch von den anwesenden Brüderpastoren in diesem Entschluss bestärkt[1]). Populärer freilich und bekannter in der Unität war er durch böhmisch geschriebene Traktate und besonders durch sein berühmtes ‚Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens‘ geworden, das ein altes böhmisches Exulantenlied neben die Kralitzer Bibel stellt als das einzige, was sie in die Fremde mitgenommen hätten[2]).

Während der letzten Jahre seines Aufenthalts in Böhmen verliess den Comenius ‚bei dem gewaltigen Zusammenbruch der Kirchen und Schulen in seinem Vaterlande‘ die Hoffnung nicht, das Erbarmen Gottes werde sich ihnen wieder zuwenden. Deshalb sann er darüber nach, wie man in diesem Falle den Schaden wieder gut machen, wie neues Leben aus den Ruinen erblühen könnte. Vor allen Dingen müsse man für die Jugend sorgen, indem man möglichst bald Schulen errichte und sie mit guten Lehrbüchern und einer klaren Methode ausstatte, um, so gut als

[1]) Op. Did. I. 3.
[2]) v. Criegern, J. A. Comenius S. 395.

möglich, die wissenschaftliche Tüchtigkeit und die Frömmigkeit zu fördern[1]). Von dieser national-patriotischen Absicht liess er sich bei seinen pädagogischen Bestrebungen leiten, sie hob und stärkte ihn und machte (auch in Lissa) seine Thätigkeit zu einer hoffnungsfreudigen. Ratichs neue Lehrmethode hatte er z. T. schon auf der Universität kennen gelernt und die Ideen Ratichs an der Schule zu Prerau verwertet[1]). Schon hier hatte sich sein Nachdenken darauf gelenkt, ‚mit welcher Ersparnis von Kosten und Mühe man Schulen eröffnen und wie in denselben durch eine leichtere Methode die Jugend zu bedeutenderen Fortschritten in der Bildung gebracht werden könnte‘[2]). Von Lissa aus schrieb er dreimal an Ratich und bat ihn dringend um Mitteilung resp. Bekanntmachung seiner neuen Lehrmethode. Aber er erhielt keine Antwort[3]). An den am 6. Juli 1629 gewählten Senior Paul Paliurus († Nov. 1632), der einst Rektor der Brüderschule in Lobsenz gewesen war und tüchtige Kenntnisse in den artes humaniores, im Lateinischen, Griechischen und in der Physik besass, schrieb Comenius einen (leider undatierten) Brief[4]), worin er ihm die Mängel der Schule vorzählt und als Hilfe die Errichtung einer Buchdruckerei empfiehlt, deren Plan er dem Surrogator und Gloskovius übergeben habe[5]). Dass er inzwischen an der Didactica und an der Janua fortwährend arbeitete, erwähnt Comenius später öfter. Drei Jahre lang, also seit seiner Übersiedelung nach Lissa, von Februar 1628 bis Anfang März 1631, arbeitete Comenius an seiner Janua, da verlangten die Kuratoren der Schule zu Lissa das Werk so inständig zum Druck, dass alle Vorstellungen des Comenius, die Frucht sei noch nicht reif, die Veröffentlichung wäre aufzuschieben, fruchtlos blieben. Die Vorrede ist vom 4. März 1631 datiert. Die Praxis des lateinischen Unterrichts wird regulierend auf das Werk eingewirkt haben[6]).

---

[1]) Op. Did. I. 3. Comen. ad Palatinum Belzensem (Ep. Com. Mus. Boh. III).

[2]) Pans. lib. del: Op. Did. I 442.

[3]) Op. Did. II 282.

[4]) Comen. ad seniorem Paliurum (Ep. Com. Mus. Boh. VIII).

[5]) Danach war also die Buchdruckerei der Brüder noch in Szamotul: Regenvolscius p. 119. 1632 wurde Leiter der Brüder-Buchdruckerei in Lissa David Vetter, der Gemahl der Poniatowska: Comen. Hist. revel. p. 133.

[6]) Auch die Didactica magna verrät unverkennbar den praktisch geschulten und glücklichen Lehrer.

Dieses fand den Beifall der ganzen gebildeten Welt, wurde in fast alle europäische, auch sogar in einige asiatische Sprachen übersetzt und in viele Schulen eingeführt. Die polnische Übersetzung gab der derzeitige Rektor des Lissaer Gymnasiums (— 1633) Andreas Wengierski, mit dem Comenius eng befreundet war, heraus [1]). Die böhmische Übersetzung besorgte Comenius selbst [2]). Dass nach der Janua am frühesten an der Lissaer Schule unterrichtet wurde, erscheint, besonders bei der freundschaftlichen Teilnahme des Rektors Wengierski und der Kuratoren der Schule, als selbstverständlich.

aa) Der lateinische Anfangsunterricht nach der Janua linguarum.

In der Janua linguarum reserata schuf Comenius das erste praktisch und methodisch angelegte Hülfsbuch für den lateinischen Anfangsunterricht, das erste lateinische Übungsbuch, das die Schüler soweit zu führen bestimmt war, dass dann die Lektüre der lateinischen Klassiker und damit, wie er sagt, der Real-Unterricht mit Erfolg einsetzen konnte. Da der lateinische Unterricht damals den Mittelpunkt des ganzen höheren Unterrichts bildete, so ist die Bedeutung dieses Buches von vornherein klar. Da sich die Methode des Comenius aber auf jede andere Sprache anwenden liess, so steigert dies die Wichtigkeit seines Werkes, das deshalb in Wahrheit eine pädagogische That ersten Ranges war und als solche auch sofort erkannt wurde, wie die vielen Übersetzungen beweisen. Das Buch des Comenius war bestimmt, der bisher auf dem Gebiete des lateinischen und damit überhaupt des Sprachunterrichts herrschenden Willkür, dem Herumtappen und Experimentieren ein Ende zu machen, durch eine feste, von allen Lehrern zu beobachtende rationelle und stufenweise vorschreitende Methode den lateinischen Anfangsunterricht in feste Normen zu bringen, ihn zu vereinfachen und dadurch abzukürzen, damit die Schüler schneller als bisher zu dem eigentlichen Realunterricht (dem Studium der Philosophie, Theologie, Medicin und Jurisprudenz, im Sprachunterricht zu der Lektüre der Schriftsteller) gelangen, zu dem der Sprachunterricht nur die Vorbereitung sein soll. Was aber neben der allgemeinen Anwendbarkeit seiner Methode auf alle Disziplinen dem Comenius die Hauptsache ist,

---

[1]) Regenvolscius p. 420.

[2]) Regenvolscius p. 322.

ist, wie dies schon der Titel der Janua angiebt[1]), dies, dass sein Sprachunterricht zugleich Realunterricht ist, dass infolge der Anlage der Janua nach sachlichen Gesichtspunkten, infolge der bei der Anlage massgebenden Klassifikation der in der Welt überhaupt vorkommenden Dinge[2]), der Schüler mit der Bezeichnung der Dinge, mit der Sprache, zugleich die Dinge selbst, die Realien, erlernt, dass er mithin schon die Grundlage in den genannten Realwissenschaften legt. — In der Vorrede zur Janua bezeichnet Comenius als die beiden Hauptfehler des bisherigen lateinischen Unterrichts die Überhäufung der Jugend mit unendlich weitläufigen, verwirrten, dunklen und grossenteils unnützen grammatischen Regeln und mit einer Unmasse zusammenhangloser Vokabeln. Diese bisher gebräuchliche Art, die lateinische Sprache aus Vokabularien und Wörterbüchern zu erlernen, bezeichnet Comenius[3])

---

[1]) seminarium linguarum et scientiarum omnium, hoc est: Compendiosa Latinam et quamlibet aliam linguam una cum scientiarum artiumque omnium fundamentis perdiscendi methodus.

[2]) Hierbei konnte dem Comenius wesentliche Dienste leisten der viersprachige (böhm.-lat.-griech.-deutsch) Nomenklator des berühmten Weleslawin (bei Voigt II 353), der, im wesentlichen nach Emmels sylva synonymica quinquelinguis (hebr. und franz. statt böhm.) gearbeitet, in Prag 1598 im Selbstverlage des gelehrten Verfassers erschien. In diesem waren die sachlich zusammengehörenden Wörter in 165 Kapiteln in 4 Abteilungen (Gott, Natur, Mensch, Künste) zusammengestellt. Beigegeben war ein böhmischer und ein lateinischer Index. Comenius, der ja bei der Ausarbeitung der Janua stets das Böhmische vor Augen hatte und selbst in der Vorrede sagt, dass er die gebräuchlichsten Lexika zu Rate zog (Op. Did. I 253), wird das böhmisch-lateinische des Weleslawin, das ihm die Wörter schon in der von ihm beabsichtigten sachlichen Ordnung bot, gewiss nicht übersehen haben. Das erste Lexikon Weleslawins von 1579, das trotz seiner starken Auflage 1598 beim Erscheinen des zweiten, der sylva quadrilinguis, bereits vergriffen war, nennt noch 200 Jahre später Ad. Voigt (II 275) das weitaus beste unter den böhmischen.

[3]) Op. Did. I 251. Vgl. auch seine unter Prerau angeführte Äusserung über die Plage (crux), die er und seine Mitschüler in seiner Jugend mit Wörterbüchern gehabt hätten. Und doch sah Weleslawin in der Herausgabe seiner Lexika nicht mit Unrecht eine grosse Erleichterung für die Schuljugend, die früher (in Weleslawins Jugendzeit) entweder die Vokabeln im grammatischen Unterricht von den Lehrern diktiert bekam, was einen grossen Zeitverlust verursachte, oder sich mit ganz schlechten und barbarischen Wörterbüchern, wie dem Lactifer des Minoriten Johannes Aquensis, der 1512 in Pilsen erschien, oder dem Mammae tractus, begnügen musste: Voigt II 282 ff. Benutzt hatte Weleslawin das lat.-böhmische Lexikon von

als mit zu grossen Schwierigkeiten verbunden. Was solle der Schüler mit zusammenhangslosen, noch dazu vielfach unverstandenen Vokabeln, aus denen nie eine zusammenhängende Rede entstehen könne? Dieses Martern der jugendlichen Geister mit Grammatik und Wörterbuch habe Jahre lang gedauert. Um diesen Übelständen abzuhelfen, habe man die besten klassischen Schriftsteller in die Schulen eingeführt: Terenz, Cicero, Vergil, Horaz u. s. w., weil man, wenn man sie dem Unterricht zu Grunde legte, mit den Sprach- zugleich Realkenntnisse und zugleich das reinste Latein erwerbe. Aber auch dies habe grosse Nachteile. Denn die ärmeren Schüler könnten sich nicht so viele Bücher (Klassiker) anschaffen, auch seien die alten Klassiker für das Verständnis jüngerer Schüler viel zu hoch und zu umfangreich. Auch würde man das Ziel des lateinischen Unterrichts, die vollständige Kenntnis der lateinischen Sprache so (durch Lektüre der genannten Klassiker) nicht erreichen, da bei ihnen nicht alle antiken Gegenstände behandelt seien, moderne aber gar nicht. Hier muss man sich erinnern, dass damals Latein die allgemeine Gelehrtensprache aller Länder, das internationale Verständigungsmittel [1]), die Sprache an den Universitäten in allen 4 Fakultäten, Diplomatensprache u. s. w. war, dass ein sehr beträchtlicher Teil der litterarischen Produkte dieser Zeit in lateinischer Sprache erschien. Deshalb konnte man sich in der That mit den Klassikern nicht begnügen, sondern man gebrauchte lateinische Bezeichnungen für alle modernen Gegenstände, Verhältnisse, Erfindungen u. s. w., die die alten Klassiker nicht boten. Man musste die tote Sprache gleichsam als lebende behandeln. Es war deshalb ganz konsequent, dass man von den Schülern von einer bestimmten Klassenstufe an verlangte, dass sie sich in und ausserhalb der Schule (sogar beim Spielen) ausschliesslich der lateinischen Sprache bedienten, und dass man auf den Gebrauch der Muttersprache Schulstrafen setzte. Sollten sie sich doch im späteren Leben schriftlich und mündlich der lateinischen Sprache bedienen, die für Staats- und Kirchenämter unentbehrlich war.

Thomas Reschel, das 1560 in 4° 2. Teil 1562 in Olmütz erschienen und nach dem Dictionarium des Peter Dasypodius (Strassburg 1537) gearbeitet war: Voigt II 267. 284.

[1]) Comenius Op. Did. I 350: lingua Latina communis Europaearum gentium Mercurius, eruditorum vinculum et eruditionis vehiculum.

Da also das Latein weder aus Grammatik und Wörterbuch noch aus den alten Klassikern erlernt werden könne, fährt Comenius fort, so komme es darauf an, einen Auszug aus der ganzen Sprache herzustellen, der alle darin vorkommenden Wörter und Phrasen vereinige und enthalte, die in einem kurzen Zeitraum und mit geringer Mühe gelernt werden könnten und dann einen leichten, angenehmen und sicheren Übergang zu den Autoren, die die Dinge (die Realien) enthielten, garantierten. Diese Aufgabe erfülle die vom irischen Jesuitenkollegium in Salamanca in Spanien herausgegebene Janua linguarum [1]) nicht, so sehr sie auch als erster Versuch Anerkennung verdiene. Diese spanische Janua enthielt in 1200 sachlich unzusammenhängenden Sätzen die gebräuchlicheren Vokabeln, die (mit Ausnahme von Wörtern wie sum, ex, in u. dgl.) alle nur einmal vorkamen. Was die Janua des Comenius so hoch über diese jesuitische stellte und ihr in einem solchen Masse einen Weltruf verschaffte, dass sie nächst der Bibel das verbreitetste Buch war, ist nicht die Vermeidung der von Comenius an der jesuitischen getadelten Fehler [2]), sondern es ist dies, dass seine Janua statt der unzusammenhängenden Sätze der jesuitischen alle Dinge der Welt unter bestimmten Rubriken im Zusammenhange vorführte [3]), die Wörter in der am häufigsten vorkommenden Verbindung gab und so den Sachunterricht mit dem Sprachunterricht verband [4]). Der Eindruck dieses ‚Kosmos im Kleinen' muss ein tiefer und die Freude daran gross gewesen sein. Unter 100 Überschriften bot Comenius etwa 8000 Vokabeln in 1000 anfangs

[1]) Ursprünglich lat.-spanisch, 1615 auch englisch, dann 1617 auch französisch (als quadrilinguis), dann auch deutsch u. s. w., 1629 in 8 Sprachen erschienen und in berühmte Schulen eingeführt, in Deutschland vielfach gedruckt und rasch verkauft. Genaueres Brügel in Schmid, Gesch. der Erzieh. III. 2. S. 270. Comen. Op. Did. II 82.

[2]) Als solche Fehler bezeichnet Comenius mit Recht, dass in ihr manche Wörter fehlten, die im täglichen Verkehr gebraucht werden, dass sie dagegen viele andere enthielt, die über das Verständnis und Bedürfnis der Anfänger hinausgehen, dass Wörter von mehrfacher Bedeutung und Homonyme nur einmal vorkamen, so dass der Schüler nur die eine Bedeutung lernte, dass die Wörter meistens nicht in eigentlicher, sondern in übertragener, figürlicher Bedeutung gesetzt seien, dass manche Sätze nach Form und Inhalt ungeeignet, ja sinnlos waren.

[3]) rerum ipsa universitas per classes certas ad pueritiae captum digesta: Op. Did. I 253.

[4]) rerum et sermonis par hic cura: Op. Did. I 254,

kurzen und eingliedrigen, später längeren und mehrgliedrigen Sätzen. Die Vokabeln werden möglichst im eigentlichen, ursprünglichen Sinne aufgeführt, jede, mit Ausnahme der Homonyma, nur einmal. Die grammatischen Hauptregeln hatte Comenius in den Sätzen möglichst vollständig zur Anwendung gebracht. Bei dem lateinischen Text hatte Comenius immer seine Muttersprache, das Böhmische, vor Augen gehabt. Er wollte aber die böhmische Übersetzung getrennt drucken lassen und gab zunächst nur den lateinischen Text, den er dem Urteil und der Kritik der Sachverständigen aller Nationen unterbreiten wollte, zu welchem Zweck der diesen unverständliche böhmische Text unnütz gewesen wäre. Im Gegensatz zu den Jesuitenpatres fügte er einen Index nicht hinzu, obgleich er ihn bereits fertig (ad manum) hatte. Sollte er im praktischen Gebrauch sich als wünschenswert herausstellen, so versprach er ihn (in künftigen Auflagen) hinzuzufügen (was auch geschah). Er stellt auch eine leichte, kurze, für den raschen praktischen Gebrauch geeignete Grammatik und seine Didaktik, an der er seit 1627 arbeitete, in Aussicht.

bb) Der erste lateinische Anfangsunterricht nach dem Vestibulum.

Bald erkannte Comenius, dass die Janua für die ersten Anfänger im Lateinischen (tirunculi) zu umfangreich und nicht praktisch genug sei. Er baute deshalb seiner ‚Sprachenthür‘ eine ‚Vorhalle‘ (vestibulum) vor[1]). Die Vorrede ist vom 4. Januar 1633. Das Vestibulum sollte den Stoff bieten, um die regelmässigen Deklinationen und Konjugationen einzuüben[2]). In welcher Weise man vor dem Erscheinen des Vestibulum am Lissaer Gymnasium diese Übungen an die Janua anschloss und sich auch für den ersten Anfangsunterricht mit ihr behalf, ist nicht näher bekannt, aber auch nur von untergeordnetem Interesse, da zwischen dem Erscheinen der Janua und des Vestibulum resp. zwischen ihrer Einführung am Lissaer Gymnasium noch nicht ganz 2 Jahre liegen. Beim Erlernen des Lateinischen, sagt Comenius[2]), sei anfangs nicht danach zu streben, dass die Knaben sich gewöhnen lateinisch zu schwatzen, wie es bisher verkehrter Weise gemacht sei, sondern vielmehr, dass sie jedes Einzelne in seiner eigent-

[1]) Op. Did. I 301.
[2]) Op. Did. I 303.

lichen Bedeutung verstehen lernen. Dies war auch der Grund, weshalb sich Comenius nach längerem Schwanken, ob er nicht für den ersten Lateinunterricht kindliche Gespräche (colloquia puerilia)[1]) bieten solle, doch für die Beibehaltung der Form der Janua für das Vestibulum entschied[2]). Comenius wählte über 1000 der bekanntesten Vokabeln aus und brachte sie in ganz kurze Sätzchen von meist nur 2 Wörtern. Das Büchlein ist in 7 Kapitel eingeteilt. In den Sätzchen des 1. Kapitels sind Substantiva mit Adjektiven verbunden, in denen des 2. mit Verben. Im 3. Adverbia, Pronomina, Zahlwörter, Präpositionen. Die gebräuchlicheren Konjunktionen und Interjektionen sind eingestreut. Das 4. Kapitel behandelt die Dinge in der Schule, das 5. die im Hause, das 6. die in der Stadt, das 7. giebt Sittenregeln. Die Wörter sind alle in ihrer eigentlichen, nie in figürlicher Bedeutung gebraucht. Bei der Wortstellung ist zuweilen Rücksicht auf die deutsche Sprache, nicht mehr, wie bei der Janua, auf die böhmische genommen[3]). In der Vorrede giebt Comenius auch Anweisungen über den Gebrauch des Vestibulum. Zuerst sollen die Anfänger im Lateinischen daraus fliessend lesen und die richtige Aussprache lernen. Zu diesem Zwecke soll das Buch in bestimmten Abschnitten zweimal vorgelesen werden. Dabei soll das Deutsche immer vorausgeschickt werden, damit sich die Schüler allmählich die Bedeutung der Wörter merken, z. B.: Kommt her, Kinder! Venite, pueri! Lernt die lateinische Sprache! Discite Latinam linguam u. s. w. Nachdem das Buch so zweimal durchgenommen ist, wird es in kleinen Abschnitten auswendig gelernt. In einer Stunde sollen die Schüler 2 oder 3 Sätzchen auswendig lernen und am Schluss der Stunde aus dem Gedächtnis aufsagen. Damit sollen gleichzeitig Deklinationsübungen verbunden werden, zu denen

---

[1]) Dialogi pueriles, Rozmlouvání dětinská, obsahující sobě slova věcí domácích obyčejných hatte z. B. der seiner Zeit berühmte Pädagoge M. Vincenz Makowský von Makow für den lateinischen Unterricht zusammengestellt: Jireček in Beseda učit. 1878 S. 17.

[2]) Op. Did. I 303.

[3]) Zwischen die Herausgabe der Janua und die des Vestibulum fällt eben der Tod Gustav Adolfs, der die Hoffnung der böhmischen Brüder auf Heimkehr und die des Comenius auf die Wiedererrichtung von Brüderschulen in Böhmen zerstörte. — Zu weit geht Comenius trotz des von ihm p. 303 dafür angeführten Grundes in der Rücksichtnahme auf das Deutsche, wenn er in vere statt vere, ut ne ruat statt ne ruat lernen lässt.

das 1. Kapitel den Stoff bietet. (Substantiva und Adjektiva). Zuerst wird nur ein Substantivum dekliniert, dann mit einem Adjektivum derselben Deklination zusammen, z. B. Latina lingua pulchra, deus aeternus, homo mortalis etc. nach der Reihenfolge der Deklinationen. Dann erst folgen die gemischten Deklinationen d. h. die Verbindung des Substantivums mit einem nach einer andern Deklination gehenden Adjektivum, z. B. lingua elegans etc., fructus maturus, res necessaria. Am Schluss war eine Deklinationstabelle, welche die Casusendungen enthielt, hinzugefügt [1]). Beim Deklinieren sollten nicht die Namen der Casus (Nom., Gen. u. s. w.) genannt werden, sondern auf kurze Fragen mit dem betreffenden Casus geantwortet werden. Als allgemeines Musterschema aber beim Deklinieren giebt Comenius folgendes:

Ecce, tabula nigra
pars tabulae nigrae
addo partem tabulae nigrae
video tabulam nigram
o tu tabula nigra
video aliquid in tabula nigra

und ganz ähnlich im Plural. Beim Deklinieren sollen die Schüler die Deklinationstabellen einsehen, da sie die Deklinationen sich durch Übung (usu) aneignen sollen, Comenius empfiehlt auch schriftliche Deklinationsübungen. Sie sollen sich zu diesem Zweck Hefte halten. Nachdem in der ersten Stunde einige Sätzchen gelernt sind, werden die daran angeschlossenen Deklinationsübungen in der folgenden Stunde schriftlich gemacht. Auf dieselbe Weise soll am 2. Kapitel und den folgenden die Conjugation der Verba eingeübt werden. Eine Conjugationstabelle soll am Schluss des Vestibulum hinzugefügt werden, damit auf dieser Stufe ein grammatisches Compendium entbehrlich ist. Doch soll die Tabelle, um die Anfänger nicht abzuschrecken, nur die Endungen des Aktivum enthalten. Die Supina, Gerundia, die Infinitive der Vergangenheit und Zukunft hat Comenius weggelassen. Sie sollen erst auf der Januastufe dazugelernt werden [2]). Überhaupt sollen auf der Vestibulumstufe nur die allgemeinen Unterschiede der Flexionen den Schülern bekannt werden. Alle

[1]) Op. Did. I 304.

[2]) In unserer Zeit, nach 250 Jahren, ist diese verschollene didaktische Weisheit des Comenius erst wieder zur Anerkennung und Geltung gekommen.

Besonderheiten bleiben der Grammatik vorbehalten. — Ist das Vestibulum auf diese Weise absolviert, so wird es von neuem durchgenommen, indem die Schüler nunmehr bereits ganze Seiten und Blätter aufsagen, um alles bis ins einzelnste zu behalten. Dann erst können sie sicher zur Janua übergehen.

Dies die Art, wie Comenius beim Erscheinen seines Vestibulums die Durchnahme des Büchleins sich dachte, von dem sein späterer Mitarbeiter Georg Vechner, Doktor der Theologie, gesagt hat: Vestibulum solum potuit te reddere clarum. Dass die Durchnahme wenigstens am Lissaer Gymnasium im wesentlichen nach seinen Intentionen erfolgte, dafür konnte er (er war inzwischen 1632 Senior geworden) infolge seiner Stellung und seines Einflusses sorgen. Er selbst suchte unermüdet durch weiteres theoretisches Nachdenken und durch Benutzung der Erfahrungen, die er selbst und seine Kollegen am Lissaer Gymnasium machten, sowie der Verbesserungsvorschläge, die ihm zukamen, eine immer bessere Methode zu finden, um den Schülern die sichere Aneignung des Vestibulum und der Janua zu erleichtern. Aus den Vorschriften, die die Synode zu Lissa vom 27. Februar 1635 den Lehrern des Lissaer Gymnasiums (natürlich auf Veranlassung des Comenius) über die Durchnahme der Janua und des Vestibulum gab [1]), erfahren wir, dass die Methode für die Janua bereits ‚fleissig erwogen und vorgeschrieben‘ war (natürlich ganz überwiegend von dem Verfasser, Comenius). Von dieser verbot die Synode jede Abweichung. Bei der Wichtigkeit, die das betreffende Aktenstück für unsere Kenntnis des Lissaer Gymnasiums hat, werde ich es für Leser, die des Czechischen unkundig sind, wörtlich in deutscher Übersetzung geben, hier zunächst die beiden Artikel (4. und 5.), die von der bei der Durchnahme der Janua und des Vestibulum zu befolgenden Methode handeln:

4. Die Methode bei der Janua linguarum ist fleissig erwogen und vorgeschrieben, von welcher nicht abgewichen werden darf, d. i. zehnmal im Jahre soll dieses Büchlein überlaufen (durchgegangen) und dadurch völlig den Schülern gedächtnismässig angeeignet und mit Nutzen umgewandt (durchblättert) werden:

1. bloss durch Lesen der Reihe nach zum Zweck des schnellen Lesens und der guten Aussprache.

[1]) Gindely, Dekrety S. 296—297.

2. mit der deutschen, böhmischen, polnischen Übersetzung, noch aus dem Buch.
3. für die Übersetzung aus dem Lateinischen, bereits ohne Buch.
4. für die Wiederholung und Befestigung aller Konjugationen und Deklinationen.
5. für das Aufzeigen des Ursprungs aller Wörter.
6. bereits für das stückweise Aufsagen aus dem Gedächtnis und das Examinieren in der Syntax.
7. für das vollere Verständnis durch die Sache selbst durch das Anschliessen von allerhand Geschichten über jede Sache und von Sinnsprüchen, die von dieser Sache stammen.
8. sollen sie aufsagen und sich üben in den Synonyma, Paraphrasen, Epitheta und Antitheta.
9. sie über dies disputieren lassen, dass einer von den unteren einen von den oberen herausfordert und um den ersten Platz aus der Janua mit ihm ringt, sei es aus dem Text oder den Deklinationen oder den Konjugationen oder der Syntax oder dem Ursprung der Wörter oder aus den Geschichten und Adagien u. s. w.
10. erst mit vollem Nutzen durch das Durchmachen von diesem allem durch Übersetzung dieser mannigfaltigen Materien, Übungen, Reden u. s. w. (ins Lateinische).

5. Eine ähnliche Ordnung ist vorgeschrieben (mit Ausnahme von Punkt 5, 7 und 8) für das Vorlegen des vestibulum linguae latinae in der dritten Klasse.

Auch mit dieser Instruktion begnügte sich Comenius nicht auf die Dauer, sondern arbeitete rastlos weiter an der Vervollkommnung der Methode des Unterrichts. Dies ersehen wir aus seiner Schrift de sermonis latini studio, die er, während er Rektor des Lissaer Gymnasiums war (die Vorrede ist vom 22. Dez. 1637 datiert), an die Ratsherren von Breslau richtete, und zwar aus dem Abschnitt informatorium de vestibuli l. l. usu und der entsprechenden Anweisung über den Gebrauch der Janua. Ich wähle daraus nur das aus, was sicher in der Vestibulum-Klasse des Lissaer Gymnasiums bereits durchgeführt war.

Das Vestibulum ist das Pensum für die unterste Latein-

klasse [1]). Bei den aufzunehmenden Schülern wurde vorausgesetzt, dass sie das Lesen und Schreiben in ihrer Muttersprache bereits gelernt hatten. Das Vestibulum sollte in einem halben Jahr erledigt werden [2]). Das Verständnis und Gedächtnis sollte in den Morgenstunden geübt werden, d. h. die Durchnahme und Aneignung der Sätze mit den sich daran anschliessenden mündlichen grammatischen (Deklinations- und Konjugationsübungen) sollten in den Vormittagsstunden, die Stil- und Sprachübungen (stilistische Vorübungen nennt Comenius die schriftlichen grammatischen Übungen) in den Nachmittagsstunden. — Am Schluss des Vestibulum sollte künftig ein Index vernaculus folgen [3]).

Das Vestibulum soll in dem zu seiner Aneignung bestimmten Semester zehnmal durchgenommen werden. Bei der ersten Durchnahme soll richtiges Lesen und eine richtige Aussprache erzielt werden [4]). Der Lehrer liest die eine und die andere Seite vor, laut, deutlich, langsam, dass die Schüler, die ins Buch sehen, aufmerksam folgen können. Dann lesen die Schüler der Reihe nach je ein Sätzchen, nicht zu schnell, sondern langsam. Der Lehrer achtet genau auf die Aussprache. Wenn ein Schüler etwas falsch ausspricht, muss er den Satz so lange wiederholen, bis er ihn ohne Schwanken fliessend liest. In den Nachmittagsstunden schreiben sie das am Vormittag Gelesene. Dadurch lernen sie die lateinische Schrift und allmählich auch den Sinn der Wörter. Der Lehrer geht inzwischen in der Klasse umher und achtet auf die Schrift jedes Einzelnen, achtet genau darauf, dass sie den Federhalter richtig halten, die richtige Höhe der Buchstaben beobachten, alle Schriftzüge genau ausführen und sich eine möglichst schöne Handschrift aneignen. Diese Übung wird das ganze halbe Jahr und noch länger fortgesetzt [5]).

Bei der zweiten Durchnahme wird das Buch wieder von vorn gelesen und abgeschrieben, diesmal aber mit hinzugefügter Übersetzung. Hierbei soll die Erklärung der Wörter genauer sein, aber auch schon mit der Sacherklärung begonnen werden (natürlich in der Muttersprache, da die Schüler Latein noch nicht ver-

---

[1]) Op. Did. I 353.
[2]) Op. Did. I 372.
[3]) Op. Did. I 354.
[4]) Op. Did. I 372.
[5]) Op. Did. I 373.

stehen). Bei der Sacherklärung streut der Lehrer in freundlicher und familiärer Weise Bemerkungen ein, die geeignet sind, das Interesse der Schüler für das Folgende, für weitere Studien zu erregen [1]). Die Schüler lesen und übersetzen die Sätzchen, doch so, dass die Übersetzung in die Muttersprache vorausgeht. Es wird aber nicht bloss Satz für Satz, sondern auch Wort für Wort übersetzt, z. B.: Kommt her, ihr Knaben venite, pueri. Kommt her venite, ihr Knaben pueri. In den Nachmittagsstunden werden dieselben Übungen schriftlich veranstaltet, was ich im Folgenden nicht mehr besonders erwähne. Bei der dritten Durchnahme wird dieselbe Übung vorgenommen, nur in umgekehrter Reihenfolge, das Latein voran. Mit Staunen werden die Knaben wahrnehmen, wie leicht für sie diese Übung ist. In 8—10 Tagen wird so das Buch durchgenommen sein.

4. Der Lehrer fragt, während die Bücher geschlossen bleiben, nach der Übersetzung der einzelnen lateinischen Sätzchen von oben nach unten und umgekehrt, auch ausser der Reihe. Doch haben die Knaben vor der Schule das betreffende Pensum zu wiederholen. Dann sagt der Lehrer umgekehrt die Übersetzung und lässt das Latein dazu sagen. Von Variationen des Textes wird noch gänzlich abgesehen.

Nachdem sich so die Schüler den Stoff des Vestibulum angeeignet haben, wird

5. zu Deklinations- und

6. zu Konjugationsübungen geschritten.

Dabei werden die als Anhang dem Vestibulum beigefügten Tabellen der Endungen benutzt. Beim Deklinieren wird, um unnütze Schwierigkeiten zu vermeiden, nach dem Nominativ gleich der Vokativ genannt [2]). In allen Nachmittagsstunden werden unter Aufsicht der Lehrer diese Deklinations- und Konjugationsübungen schriftlich gemacht. Beim Konjugieren bleibt das Passiv und Deponens noch unberücksichtigt.

7. Das Vestibulum wird nochmals wiederholt und dabei die Verba in der Reihenfolge, in der sie vorkommen, konjugiert. Dabei werden auch allgemeine Belehrungen über die Passiva gegeben. Jetzt beginnen auch die Übungen im Lateinsprechen, die von nun

---

[1]) Beispiele dafür giebt Comenius S. 373.

[2]) Auch diese verschüttete Weisheit des Comenius ist erst in unseren Tagen wieder hervorgezogen.

an ununterbrochen fortgehen. Die schwächeren werden von ihren fähigeren Mitschülern oder vom Lehrer zurechtgewiesen, nicht mit Strenge, sondern scherzend, spöttisch und lachend.

8. Das Vestibulum wird kursorisch durchlaufen. Die Schüler sagen aus dem Gedächtnis ganze Blätter auf. Deklinations- und Konjugationsübungen aus dem Gedächtnis (ohne dass die Schüler in die Tabellen der Endungen sehen) schliessen sich an. Nur bei den passiven Formen, die jetzt befestigt werden sollen, dürfen die Schüler in die Tabellen sehen. Bei den schriftlichen Übungen am Nachmittag werden die Sätze variiert, der Singular mit dem Plural vertauscht und umgekehrt.

9. Der Lehrer examiniert über den Sinn der Sachen und der Worte und prüft auf die Fertigkeit, sie zu unterscheiden und zu variieren. Er fragt nach der Wortklasse, nach Casus, Numerus, Geschlecht und Deklination, Tempus und Modus. Die undeklinierbaren Partikeln werden nach ihrer Art und Verschiedenheit (Adverbium, Präposition, Konjunktion u. s. w.) noch nicht unterschieden. Das bleibt der Grammatik (auf der Januastufe) vorbehalten. Raschheit im Deklinieren und Konjugieren muss erreicht werden. Bei den schriftlichen Übungen werden die Modi des Verbums (z. B. Imperativ und Indikativ) vertauscht, aus Hauptsätzen Nebensätze gemacht (mit si, ut, quod, quamquam etc.). Das ins Lateinische zu Übersetzende wird vom Lehrer in der Muttersprache gesagt [1]).

10. Bei der letzten Wiederholung des Vestibulum certieren die Schüler um den höheren Platz in der Klasse. Einer der weiter unten sitzenden Schüler fragt einen höher sitzenden, lässt ihn Sätze ins Lateinische übersetzen, die Numeri, die Modi variieren, deklinieren, konjugieren u. s. w., alles ex tempore, aus dem Gedächtnis, rasch. Bei den schriftlichen Stilübungen wird aus dem am Vormittag wiederholten Stoff ein Brief oder eine kleinere Erzählung in eingliedrigen Sätzchen gebildet, wobei nur Wörter verwandt werden dürfen, die im Vestibulum (resp. künftig dem Index dazu) vorkommen. Bei der Prüfung (Korrektur) der kleinen Komposition frägt der Lehrer auch, warum der Schüler so und nicht so übersetzt hat [2]).

---

[1]) Op. Did. I 378.

[2]) Nicht zu billigen ist die Anweisung des Comenius, dabei falsche Formen zu nennen.

cc) Zehnmalige Durchnahme der Janua.

Nachdem das Vestibulum so in einem halben Jahr zehnmal durchgenommen ist, geht man in der zweiten Lateinklasse zur Janua über, die das Pensum des nächsten Jahres bildet[1]). Das Ziel dieser Stufe ist: Der Schüler soll alle gebräuchlichen lateinischen Wörter in ihrer eigentlichen Bedeutung verstehen lernen, möglichst auch nach ihrer Ableitung (Etymologie) und über den gegebenen Stoff sich mündlich und schriftlich grammatisch richtig (möglichst fehlerlos) ausdrücken. Das Studium der Etymologie der Wörter giebt zugleich die reichste sachliche Belehrung und einen klaren Einblick in den Zusammenhang der Dinge und ihrer Bezeichnungen. Die aus dem Griechischen abgeleiteten Wörter sind ausserdem geeignet, die Schüler begierig zu machen, das Griechische zu erlernen, das in der nächsten Klasse beginnt.

Wie das Vestibulum wird auch die Janua zehnmal durchgenommen. Bei der ersten Durchnahme lesen die Schüler der Reihe nach jeder einen Satz, schicken aber die Übersetzung in der Muttersprache voraus. Der Lehrer verbessert die Aussprache und Betonung. Durch das Lesen der Janua, für das Comenius 1—2 Wochen ansetzt[2]), erhielten die Schüler eine Übersicht und eine allgemeine Kenntnis von ihrem Inhalt. In den Nachmittagstunden wurde die Janua abgeschrieben, auch hierbei die Übersetzung in der Muttersprache vorangeschickt. Neben der Schönschrift wurde hierbei auch die Schnellschrift, überhaupt eine geläufige Handschrift erstrebt. Auch sollte das Abschreiben als Vorübung für eine gründliche Lektüre der Autoren dienen und die Schüler gewöhnen, sich loci communes und anderes Bemerkenswerte in ihren Tagebüchern (Diarien) zu notieren. Auch sollten von dieser Klasse an ununterbrochene Übungen im Lateinsprechen stattfinden und die Schüler wie bei Sturm am Strassburger Gymnasium mit dem Lehrer und unter sich nur lateinisch sprechen.

Bei der zweiten Durchnahme der Janua werden die in ihr erwähnten Dinge den Schülern nach ihrer Eigentümlichkeit und ihrem Unterschied von ähnlichen Dingen klar gemacht, wofür Comenius eine genauere Anleitung giebt[3]). Besonders muss darauf

---

[1]) Op. Did. I 380.
[2]) Op. Did. I 384.
[3]) Op. Did. I 385—386.

gehalten werden, dass dabei alle Schüler aufpassen [1]). Nachmittags wird im Abschreiben der Janua fortgefahren.

Bei der dritten Durchnahme haben alle Schüler die Bücher geschlossen. Der Lehrer fragt einen lateinischen Satz oder eine ganze Periode und lässt ihn von einem der Schüler, die er ausser der Reihe fragt, übersetzen. Dann fragt er ebenso nach den einzelnen Wörtern. Die Schüler haben sich zu Hause auf die Stunde gründlich vorzubereiten. Als schriftliche Übung dient das Abschreiben der Grammatik, zunächst des ersten Teils, der Etymologie.

4. Die Etymologie wird zu Ende gelernt, die Redeteile genau unterschieden, Nomina und Verba, besonders die Anomala, flektiert, die Stammformen der Verba (Präsens, Perfektum und Supinum) auswendig gelernt. Die Janua wird so Wort für Wort durchgegangen. Die Grammatik wird weiter abgeschrieben.

5. Die Ableitung der Wörter wird durchgenommen, alle Derivata und Composita.

6. Die Homonyma, Paronyma und Synonyma.

7. Die Verbindung und Konstruktion der Wörter.

8. Orthographie und Prosodie. Dabei wird die schon so oft durchgenommene und schliesslich fest eingeprägte Janua aufgesagt, 2—3 Kapitel in der Stunde. Die Schüler haben diese privatim zu der betreffenden Stunde zu wiederholen. Die Orthographie und Prosodie wird so in 2—3 Wochen erledigt. Nachmittags werden die orthographischen und prosodischen Regeln abgeschrieben.

9. Die Janua wird noch einmal in Frage und Antwort durchgenommen, gleichsam logisch analysiert [2]).

10. Die Schüler certieren wie bei der zehnten Durchnahme des Vestibulum. Sie sagen Partien der Janua schnell auf, übersetzen sie, deklinieren und konjugieren die Anomala, unterscheiden die Homonyma und Paronyma, konstruieren syntaktisch, formulieren Fragen und beantworten sie. Der Sieger erhält den höheren Platz. Als Stilübungen dienen schriftliche Übersetzungen ins Lateinische, kleine Erzählungen, Fabeln u. dgl., die der Lehrer aus dem Material der Janua, aber nur aus diesem, bildet.

---

[1]) Wie diese allgemeine Aufmerksamkeit zu erreichen ist, giebt Comenius I 370—371 an.

[2]) Op. Did. I 389.

Dass die Schüler in Lissa, trotzdem eine polnische Übersetzung des Vestibulum und der Janua von dem Rektor Wengierski und im März 1633 die rein böhmische Ausgabe der Janua erschien, auch die Synode vom 27. Februar 1635 den Druck eines lateinisch-böhmischen Vestibulum und einer lateinisch-böhmischen Janua ‚für die kleine, hier und da zerstreute böhmische Jugend' beschlossen hatte, ‚damit sie nicht immer vernachlässigt seien' [1]), doch nur den rein lateinischen Text des Vestibulum und der Janua in der Schule gebrauchten, erfahren wir u. a. aus der Angabe des Comenius aus dem Jahre 1650 [2]), dass damals die Schüler sich noch selbst eine Übersetzung zum Vestibulum und zur Janua anfertigen mussten, da sie noch nicht genügend mit Hülfsmitteln ausgerüstet waren (subsidiis nondum satis instructi).

Wie viele Stunden waren wöchentlich am Lissaer Gymnasium für den Lateinunterricht bestimmt? In Saros Patak, das nach dem Muster des Lissaer Gymnasiums eingerichtet war, 20 [3]). Wir werden deshalb nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass auch in Lissa auf der Vestibulum- und Januastufe die Stundenzahl des Lateinischen entweder auch 20 oder doch fast 20 betrug. Es zeigt uns das, in welchem Masse der lateinische Unterricht den Mittelpunkt des gesamten Unterrichts bildete und welche untergeordnete Rolle ihm gegenüber die übrigen Unterrichtsfächer spielten. Neben dem Latein dürfte in Lissa wie in Saros Patak [4]) in der untersten Klasse auch der Anfangsunterricht in der Mathematik, besonders in der Arithmetik, und in der Musik erteilt sein. Von dem Betrieb des lateinischen Unterrichts in den beiden obersten Klassen des Lissaer Gymnasiums, über den wir nicht genauer unterrichtet sind, soll an einer späteren Stelle die Rede sein. Noch weniger wissen wir von dem griechischen Unterricht in diesen beiden Klassen. Im allgemeinen wurde der griechische Unterricht auf dieselbe Weise erteilt wie der lateinische, nur dass

---

[1]) Gindely, Dekrety S. 291. Eine deutsche Übersetzung des Vestibulum und der Janua scheint es mindestens bis Anfang 1638 nicht gegeben zu haben, da David Vechner in dieser Zeit (Op. Did. I 401. 402) die Einrichtung einer deutschen Übersetzung, einer lat.-deutschen Ausgabe der Janua bespricht.

[2]) Op. Did. II 456.

[3]) Op. Did. III 424.

[4]) Op. Did. III 136.

die Ziele natürlich weit niedrigere waren und vor allen Dingen das Sprechen der fremden Sprache fortfiel.

Nach dem Tode seines Schwiegervaters, des Seniors Cyrillus, wurde Comenius im Oktober 1632 zum Senior gewählt, und es wurde ihm die Notarswürde übertragen und ‚die Sorge für die studierende Jugend und was zur künftigen Bestellung und Wiedererrichtung von Schulen gehören dürfte'[1]. Er habe für den Nachwuchs der Unität zu sorgen, für die Jünglinge die Promotion bei den Senioren zu beantragen, namens dieser Empfehlungen auszustellen, ihre Studien und ihren Aufenthalt zu überwachen, sie nach Hause zu berufen. Nur die Bestimmung der Studienfächer fällt andern zu. In jedem Orte, den übrigens kein Student ohne seine Einwilligung verändern sollte, sollte Comenius einen Aufseher des Fleisses und Berichterstatter über den Fortschritt der jungen Brüder ernennen. Als Beihülfe für die Leitung und Beaufsichtigung der auswärts studierenden Jugend wurden dem Comenius beigegeben Joh. Stadius und Adam Hartmann (geb. 1589, consen.)[2]. Aus dieser Stellung des Comenius erklärt es sich wohl auch, warum er anfangs in Lissa Vorlesungen hielt, die den Bereich des Gymnasiums überschritten, wie es von der Naturphilosophie ausdrücklich erwähnt wird. Es waren Vorträge für die zu akademischen Studien bestimmte Jugend[3]. Comenius' Physicae synopsis erschien 1633 in Leipzig und fand grosse Anerkennung. Veranlasst war sie durch die direkte Aufgabe, seinen Schülern die Physik vorzutragen, für die er sich auch früher interessiert hatte.

Comenius bedeutendstes Werk, die Didactica magna, die 1632 vollendet war, hat er böhmisch geschrieben, weil er, wie er sagt, für seine Nation schreibe. Sie blieb Manuskript. Der böhmische Nationalstolz spricht sich darin, wie überhaupt in seinen Schriften, deutlich aus. Er sinnt über die Mittel nach, die allge-

---

[1]) Gindely, Dekrety S. 278. Der letztere Auftrag (a cožby k budoucímu opatření a zase vyzdvižení škol přináležeho) war wohl veranlasst durch Comenius' um diese Zeit verfasste Schrift Otázky některé o Jednotě Bratří českých, in der für den Fall der bis auf Gustav Adolfs Tod (6. Nov. 1632) erhofften Heimkehr der böhmischen Exulanten für die schleunige Errichtung böhmischer und lateinischer Schulen in Böhmen eingetreten war.

[2]) Dekrety S. 278—279.

[3]) Zoubek p. XXVI. Regenvolscius p. 330.

meine Schule nach der Heimkehr der Verbannten in Böhmen einzuführen (auch für das weibliche Geschlecht).

Die Lissaer Schule wechselte ihren Rektor, indem der mit Comenius innig befreundete Wengierski am 5. November 1633 vom Grafen Raphael als Geistlicher nach Wlodau berufen wurde. Mit ihm verlor Comenius einen wahren Freund, Verehrer und Anhänger seiner didaktischen Pläne. Aber Wengierskis Nachfolger Michael Henrici, der bisherige Konrektor, gab den Bestrebungen des Comenius womöglich noch mehr Freiheit [1]. Lissa entwickelte sich inzwischen immer mehr zu einer grossen, wohlhabenden Stadt mit Gymnasium, Buchdruckerei und regem geistigen Verkehr [2]. Einmal kam dem Comenius der Wunsch, nach Ostrorog oder Skok überzusiedeln, wo er hoffte, ungestörter an seinen didaktischen Schriften arbeiten zu können [3]. Was ihn an Lissa fesselte, war wohl sein innerer Beruf zum Lehramt und sein Wunsch, seine pädagogischen und didaktischen Theorien durch die Praxis am dortigen Gymnasium zu regulieren. In den 13 Jahren seiner Thätigkeit zu Lissa hat Comenius die Grundgedanken seines pädagogischen Systems vollständig entwickelt [4]. Obgleich seine zahlreichen späteren Werke einzelnes fortführen, nachbessern, systematischer ordnen, enthalten sie doch keine neuen Grundgedanken [5]. Als er 1641 seine Schullaufbahn aufgiebt, schwindet aus seinem ferneren Wirken die lebendige und befruchtende Quelle, welche so vortreffliche Früchte gezeitigt hatte. Die Schulpraxis in Verbindung mit dem Studium der Schriften der leitenden Geister der

---

[1]) Kvacsala S. 179.

[2]) Am 8. Mai 1631 Lesna ex oppido civitas facta est: Regenvolscius p. 115. Lissa hatte damals 3 Ring- (Markt) Plätze, 20 Strassen, 1600 Häuser und gegen 2000 eingeschriebene Bürger: Comen. Lesnae excidium 1656. Infolge des zunehmenden Reichtums herrschte vielfach ein üppiges Leben.

[3]) Gindely, Dekrety p. 398.

[4]) Ziegler S. X.

[5]) Ja sie enthalten manches, was eher eine Rückbildung als eine Fortbildung seiner Methode ist. Es kommen sogar so arge Missgriffe vor wie Op. Did. III 424, wo er das 1650 gedruckte alphabetische Lexikon Januale in Saros Patak in 4 Monaten lernen lassen will. Bei wöchentlich 20, also monatlich c. 80 Stunden macht das bei 8000 (davon 7000 neuen) Vokabeln, für jede Stunde 25 grösstenteils (zu $^7/_8$) neue Vokabeln! Arme Schüler! Eine unerhörte Zumutung für das Gedächtnis. In Lissa sollten sie vernünftigerweise in der dreifachen Zeit, in einem Jahr, gelernt werden.

Zeit (Baco, Campanella u. s. w.) und der hervorragendsten Schriftsteller über Erziehung und Unterricht (Vives und viele andere) sowie sein eigenes selbständiges und gründliches Durchdenken der ganzen Materie, der Ziele und Mittel der Erziehung und des Unterrichts, bringt so klassische pädagogische Werke zur Reife, wie die ‚grosse Unterrichtslehre', deren goldene Lehren zum grossen Teil noch heute, ja für alle Zeiten Giltigkeit haben.

dd) Das Lissaer Gymnasium, die gemeinsame höhere Schule für Brüder und Lutheraner.

Graf Raphael nahm auch viele aus Schlesien vertriebene Lutheraner in Lissa auf[1]), deren Zahl sich schliesslich auf 2000 belief. Die Brüder waren geneigt, mit ihnen unter gewissen Bedingungen Kirche, Schule und Friedhof zu teilen[1]), doch wollten die Lutheraner darauf nicht eingehen. Der Graf gestattete ihnen, sich in Lissa eine eigene, grosse Kirche zu bauen (die ‚neue' neben der ‚alten' böhmischen). Durch ein Diplom vom 4. November[2]) 1633 ordnete der Graf das Verhältnis der Lutheraner zu den Brüdern. ‚Dieses ganze Diplom, das das schönste Licht von Duldsamkeit und Edelsinn auf die Brüder wirft, mutet als eine im Geiste und Stil des Comenius geschriebene Arbeit an, was sie auch ist'[3]). Neben ihrer eigenen ‚neuen' Kirche erhielten die deutschen Lutheraner auch eine eigene deutsche Schule mit mehreren Lehrern

---

[1]) Jablonsky, Historia consensus Sendomiriensis p. 124.

[2]) Den 5. November finde ich angegeben in dem 1635 in Köln erschienenen Decretum illustris comitis Lesnensis, quo Augustanae confessionis civibus Lesnae Polonorum publicum religionis suae conceditur exercitium. Actum in civitate nostra Lesna, die V. mensis Novembris 1633. Kvacsala giebt den 7. Nov., Ziegler S. XIV den 4. Nov., was bestätigt wird durch Jablonsky, Hist. consens. Sendomir. p. 256 und besonders die Inschrift bei Kvacsala, des Comenius Aufenthalt S. 39.

[3]) Kvacsala S. 181. Das bezeugt ausdrücklich Jablonsky p. 127, der den Comenius als pararius (Mäkler) atque scriba privilegii bezeichnet, während nach der Inschrift bei Kvacsala S. 38—39 der Graf das Dekret propria mente manuque niedergeschrieben und es nur von dem königlichen Sekretär Joh. Willmann und seinem eigenen Sekretär Samuel Specht besser hatte stilisieren und von Specht ins Deutsche übersetzen lassen. Das schliesst aber nicht aus, dass der Graf diese ‚compositionis capita' vorher mit Comenius durchberaten hatte.

(cum schola vernacula et ludimagistris aliquot)[1]. Dagegen war das Gymnasium beiden Konfessionen gemeinsam[2]. Die katechetischen und Gesangsübungen aber, d. h. Religionsunterricht und Kirchengesang, sollen die Kinder der Lutheraner abgesondert, aber an denselben Tagen und in denselben Stunden wie die Kinder der der böhmischen Konfession angehörenden Eltern, unter einem von der lutherischen Kirche zu erwählenden und zu besoldenden Lehrer (Kantor) haben. Das Datum dieses Diploms (4. Nov. 1633) ist fast dasselbe, wie das des Abgangs des Rektors Andreas Wengierski vom Gymnasium (5. Nov. 1633)[3]. Gleichzeitig wurde also Michael Henrici Rektor. Mit diesem Wechsel im Rektorat hängt wohl die Bestimmung im Decretum unter Nr. VIII. zusammen: Rector praesit scholae universae et attendat, ut maiori quam antehac diligentia operas scholasticas quisque suas exsequantur collegae. Ne quisquam quicquam iure desi[de]randi habeat occasionem. Also die Lehrer (collegae) sollen von dem (neuen) Rektor zu grösserem Fleiss in ihrer Lehrthätigkeit angehalten werden. Bisher war man (der Graf oder Comenius) mit ihnen nicht zufrieden gewesen, vielleicht um so weniger zufrieden, als es galt, die neue Lehrmethode des Comenius durchzuführen[4].

Nach der inscriptio in globo turris Lesnensis reperta 1639 des Sekretärs Samuel Specht bei Kvacsala, Des Comenius Aufenthalt in Lissa S. 38, 39, beschäftigte sich Graf Raphael während seines Aufenthalts in Lissa 1633 wie mit der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten zwischen Lutheranern und Brüdern so auch mit den Schulangelegenheiten. Doch hinderte ihn an ihrer Erledigung seine baldige Abreise; diese Aufgabe hinterliess er seinem Sohn. Graf Boguslaw machte (S. 41) während seines Aufenthalts in Lissa bis Ende Januar (sein Vater war am 29. März 1636 gestorben) 1637 einen glücklichen Anfang mit der Ordnung der Schulangelegenheiten und erledigte sie im folgenden Jahre. Seit dem Dekret des Grafen Raphael vom 4. November 1633 gab es

---

[1]) Comenius, Lesnae excidium (Progr. von Lissa 1894 von Nesemann). Decretum n. III § 7: Die Leichenbegängnisse soll jeder Pastor mit seiner Schule begleiten, die der Honoratioren beide Schulen, wenn sie eingeladen werden.

[2]) Decretum n. VII. Comenius a. a. O.

[3]) Regenvolscius p. 420.

[4]) Zoubek p. XXII.

neben dem der Unität angehörenden Kantor Laubmann am Gymnasium auch einen Kantor und Religionslehrer von der augsburgischen Konfession. Graf Boguslaw bewilligte den Lutheranern auch den Prorektor. In seinem Privilegium vom 27. Februar 1638 heisst es[1]):

I. Anfangs bewilligen wir gnädigst, dass die Gemeind von der Augsburgischen Konfession zwar praeceptores mit Unserem Bewusst, Willen und Bestätigung vociren und auch besolden möge: Unter welchen der eine den Nahmen eines Pro-Rectoris, der ander den Nahmen eines Cantoris führe: Über welche zwar der Rector totius scholae [damals Comenius] gebührende inspection oder Aufsicht, aber doch kein imperium oder Herrschaft haben soll.

II. Den A. C. ist erlaubt, ein besonderes Auditorium sich zu erbauen, in welchem die Kinder Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen, Singen besonders lernen, getrennt von den Grösseren; hingegen ist der Unterricht in der lateinischen Sprache gemeinsam.

III. Die A. C. haben das Recht, sich zwei Scholarchen zu wählen.

IV. Bücher, die der A. C. entsprechen, für sich zu verfassen.

V. Die Praeceptores A. C. dürfen auch private Stunden geben.

IX. Profanae Lectiones und Examina sollen gemeinsam verordnet werden.

Zu beachten ist, dass der der Brüderunität angehörende Graf die Stellen für die beiden der Augsburgischen Konfession angehörenden Lehrer (den Prorektor und den einen Kantor) nicht dotiert, sondern die Zahlung des Gehalts den Lutheranern überlässt. Dass die Bestimmung, der Rektor der ganzen Schule sollte die Inspektion, aber nicht das imperium über die beiden lutherischen Lehrer haben, nicht geeignet war, Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem der Unität angehörenden Rektor und dem lutherischen Prorektor zu verhüten, liegt auf der Hand. Der verträgliche Charakter und die gewinnende Persönlichkeit des Comenius, des derzeitigen Rektors, der unbestritten als erste Autorität auf pädagogischem Gebiet dastand, mochte das Verhältnis zunächst allerdings zu einem guten gestalten.

---

[1]) Im Archiv der Johanniskirche zu Lissa: bei Ziegler S. XIV. Die Hauptpunkte giebt Kvacsala, des Comenius Aufenthalt S. 23.

Auf dieses Privilegium beziehen sich die Angaben des Sekretärs Samuel Specht in der Inschrift bei Kvacsala S. 41. Als Schulaufsichtsbehörde bestellte Graf Boguslav ein collegium scholarcharum, d. h. er gestattete den Lutheranern, in das bereits bestehende[1]), aber bisher ausschliesslich aus Mitgliedern der Unität zusammengesetzte collegium scholarcharum ihrerseits 2 Scholarchen zu wählen. Direktor desselben war der Statthalter Schlichting, der der Unität angehörte, Mitglieder von der böhmischen Konfession der Pastor Martin Gertych, Dr. Joh. Johnstone und der Ex-Rektor Michael Henrici, der noch 1652 in Lissa lebte und Konsul war[2]). Der Arzt Johnstone, das angesehenste weltliche Mitglied des Gemeinderats, war ein Pole von schottischer Herkunft. Sein Vater, Simon Johnstone, edler Herr zu Knozbero in Schottland, war aus Schottland nach Grosspolen gekommen, wo er sich mit einer Deutschen, Anna Becker, vermählte. Sein Sohn Joh. Johnstone wurde 1603 in Samter geboren († 1675). Wie Graf Raphael und Comenius hatte auch Johnestone die vielseitigsten Kenntnisse: er war bewandert und auch litterarisch thätig auf dem Gebiete der Geschichte, Naturgeschichte, Ethik, Medizin, Philologie, Pathologie und der Erklärung des alten und neuen Testaments. Er widmete u. a. eine Synopsis Didactica den Schulmännern Lissas und schrieb ein Lehrbuch der Weltgeschichte.

Als Graf Raphael im Jahre 1633 seine Provinzialschule (das Gymnasium zu Lissa) ‚zu etwas Besserem reformieren wollte‘[3]), übersetzte Comenius sein Informatorium der Mutterschule, dessen Lektüre er im 28. Kapitel der böhmischen Didaktik allen Familien dringend ans Herz legt, aus dem Böhmischen ins Deutsche und widmete die in Lissa gedruckte Schrift, die bald in Leipzig und polnisch in Thorn von neuem gedruckt wurde, ‚dem erlauchten Patron, unter dessen Schutz uud mit dessen Willen die Herausgabe der didaktischen Werke des Comenius begonnen hatte‘. Unzweifelhaft zählte der Graf[4]) bei der beabsichtigten Reform

---

[1]) Bereits erwähnt in den Beschlüssen der Februarsynode von 1635: Gindely, Dekrety S. 296.

[2]) Kvacsala S. 46.

[3]) Op. Did. I 4. scholam suam reformari in melius.

[4]) Kvacsala S. 4: Graf Raphael war, was die Kenntnisse anlangt, in allen Zweigen bewandert, in Geschichte, Politik, Poesie, Geometrie, Astronomie, Mechanik, Baukunst, Musik, Chemie. Wie man sieht, ein encyklo-

des Lissaer Gymnasiums in erster Linie auf die Mitwirkung des Comenius. Wenn er in demselben Jahre (1633) den neuen Rektor des Gymnasiums, Michael Henrici, in seinem Decretum anwies, darauf zu achten, ‚dass die Kollegen ihre Obliegenheiten in der Schule mit grösserem Fleiss als zuvor ein jeder erfüllten, damit niemand Anlass hätte, mit Recht etwas zu vermissen‘, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass diese Ermahnung des Grafen im Einverständnis mit Comenius erfolgte, der ja nach Jablonsky der Unterhändler oder Mäkler (pararius) bei der Abfassung des Dekretum war. Dieselbe Ermahnung ‚an die Lehrer insgesamt‘ wiederholte die Februarsynode 1635 und erteilte ihnen dann ganz bestimmte Anweisungen im Sinne des Comenius. Dieser war wohl damals (ich vermute, etwa seit seiner Wahl zum Senior 1632) nicht mehr Lehrer am Gymnasium. Eine der festen Lehrerstellen am Gymnasium hatte er ja nie bekleidet, war auch nicht eigentlich Aufseher (Inspektor) der Schule. Aber abgesehen von seiner Stellung als Senior verlieh ihm die allgemeine Achtung vor der unvergleichlichen, meisterhaften Beherrschung aller pädagogischen und didaktischen Fragen und die Gunst des Grafen einen grossen Einfluss. Dass er den Zusammenhang mit dem Schulleben nie verlor, beweisen seine didaktischen Arbeiten aus dieser Zeit; auch befasste sich Comenius in Lissa mit dem Unterricht der Jünglinge aus den dortigen Adelsfamilien (wie später in Elbing).

ee) Die Bestimmungen der Februarsynode von 1635 über das Lissaer Gymnasium.

Die Beschlüsse der Februarsynode 1635 enthalten wohl das für unsere Kenntnis des Lissaer Gymnasiums wichtigste Aktenstück, das ich deshalb für Leser, die des Czechischen nicht kundig sind, vollständig (mit Ausnahme der bereits mitgeteilten, auf die zehnmalige Durchnahme der Janua und des Vestibulum bezüglichen Artikel 4 und 5) in wörtlicher Übersetzung hierhersetzen will:

Über die Schule. Es wurde auch nach der Schule gesehen, und weil es Zeit schien, den Bruder Joh. Laubmann jetzt endlich einmal von dem Schulstaub zu befreien, wurde er entlassen und

---

pädisch gebildeter Geist. In der Theologie gelehrt. Ausser der Muttersprache sprach er noch die lateinische, deutsche, französische und italienische gediegen und elegant, auch in der spanischen war er bewandert; selbst die griechische hatte er sich ziemlich angeeignet.

dem Bruder Martin Gertich als Gehilfe bei den kirchlichen Arbeiten beigegeben. An seine Stelle also wurde für die dritte Klasse gewählt Martin Crusius, dem auch die Kantorstelle in der Schule und in der Kirche anvertraut wurde, sowie er auch verpflichtet ist, die Schüler der ersten und zweiten Klasse im Griechischen zu üben. Bei allem diesem geschah die Ermahnung an die Lehrer insgesamt zu fleissigerer Arbeit als in der vergangenen Zeit und besonders wurde verordnet:

1. Indem sie die Schule in 4 Klassen teilen und in jedem Auditorium 2 Klassen unterbringen (hinsetzen), soll ein jeder bei seiner Klasse den ganzen Tag ganze 5 Stunden fleissig und eifrig arbeiten, so dass ausserdem keine Privatstunden nötig sind, nur sollen sie dafür sorgen, dass die Schüler zu Hause etwas zu thun haben und nicht müssig gehen.

2. Sie sollen sich nach den erst geschriebenen und mitgeteilten leges richten, und sollte etwas in praxi nicht so gehen wollen, es den Scholarchen anzeigen und nicht anders als nach gemeinschaftlichem Beschluss irgend etwas ändern.

3. Und da fast nichts Reales vor dem behandelt worden ist als nur organicae artes, soll die Ethik des Scultetus in die erste Klasse eingeführt werden, und nach diesem etwas mehr, wie es sich zeigt.

6. Die Übung im Lateinsprechen in der Schule und ausserhalb der Schule soll fleissiger sein als bisher, damit sich durchaus alle gewöhnen, nur lateinisch zu sprechen.

7. Das Singen von Psalmen und das Lesen der heiligen Schrift soll täglich vor der Schule bei den Gebeten stattfinden.

8. Auf die Schulzucht soll besser achtgegeben werden als bisher.

9. Exercitia styli sollen täglich stattfinden (wobei die Deutschen dem Befehl des Herrn Rektors[1]), die Polen dem des Herrn Konrektors[2]), die Böhmen dem des Crusius unterstehen); exercitia oratoria und poetica alle 2 Wochen gemeinschaftlich[3]), sodann oratorii vel practici actus viermal im Jahre, zu den drei Jahresfesten und zu Michaelis.

---

[1]) Des Deutschen Michael Henrici.

[2]) Des Böhmen Seb. Macer, des Nachfolgers des Comenius im Rektorat.

[3]) Das unverständliche polecnus des böhmischen Textes, das Gindely mit einem Fragezeichen versehen hat, ist doch wohl společně zu lesen.

10. Ferien sollen sie nicht so oft geben, sondern mit Ausnahme des halben Tages am Mittwoch und Sonnabend und des Jahrmarkts nie.

11. Bei Privatbegräbnissen sollen nicht alle aus einem Auditorium genommen werden, sondern das eine Mal die eine Hälfte, das zweite Mal die zweite, und damit dies kein Ärgernis giebt, soll in der Versammlung angezeigt werden, dass dies zum Besten der Kinder geschieht, damit sie um so weniger versäumt werden.

12. Und weil den polnischen Senioren der Brüderunität die Oberinspektion dieser Schule zusteht, ersuchten sie, wenn sie nicht anwesend sein können, die in Lissa wohnenden Brüder, und besonders wurde dann die unmittelbare tägliche Inspektion dem Bruder Jakob Memoratus anvertraut, was er annahm, und die Lehrer ihn als ihren Inspektor. Worin er dann mit ihnen des Rates bedürfen sollte, darüber sollen sie erst zu den Senioren ihre Zuflucht nehmen.

13. Aus der Schulkasse sollen dem Rektor 300 Gulden gegeben werden, dem Konrektor 200 Gulden, dem Kantor 150 Gulden, seinem Collega 150 Gulden, dem Inspektor 50 Gulden, zu Verbesserungen (Reparaturen) der Schule 50 Gulden. Das Geld von der Herrschaft einkassieren soll der Inspektor und es unter die Lehrer verteilen u. s. w.

Der in dem Aktenstück genannte Joh. Laubmann, den die Synode, weil er zum ecclesiae Lesnensis adiutor in sacris concionibus befördert wurde, durch Martin Crusius ersetzte, war aus Glatz, böhmischer und deutscher Prediger bisher, collega praeceptor scholae Lesnensis, fromm und gelehrt [1]. Er war seit 1629 in der dritten Klasse thätig gewesen [2]. Dass das Gymnasium nur über zwei Klassenräume verfügte, in denen die vier Klassen untergebracht waren, war ein Notbehelf, der sich in der damaligen Zeit fast überall findet. Kleinere Schulen verfügten (trotz der verschiedenen Schülerabteilungen) häufig nur über einen einzigen Klassenraum, während grosse Schulen mit 5 Klassen öfter in drei Klassenzimmern untergebracht waren. Immerhin sind zwei Klassenzimmer für ein gymnasium illustre etwas wenig. Welche Unzuträglichkeiten sich

---

[1]) Regenvolscius p. 337.

[2]) Zoubek p. XXVI.

daraus ergeben mussten, dass zwei Klassen in einem Zimmer untergebracht waren, trotz aller Bemühungen, gegenseitige Störungen der beiden Schülerklassen durch eine zweckmässige Verteilung ihrer Beschäftigung möglichst zu verhüten, bedarf keiner näheren Ausführung. Die tägliche Stundenzahl ist nur 5, während die Schulordnung von Saatz 1575 [1]) und die des Peter Codicillus 1586 und Martin Bacháček 1609 für alle 5 Klassen 6 Stunden vorschreiben [2]).

Dass die Zahl der Lehrer (4) nicht vermehrt worden war [3]), scheint darauf hinzudeuten, dass die vom Grafen Raphael in seinem Privilegium vom 28. September 1626 ausgesprochene Hoffnung, die Schülerzahl, besonders auch die Zahl der adeligen Schüler, werde sich vermehren, für welchen Fall der Graf sich vorbehalten hatte, mehr für die Schule zu thun und weitere Einrichtungen zu treffen, nicht in Erfüllung gegangen war. Einen noch schlimmeren Eindruck macht die Herabsetzung des Gehalts des Rektors um 100 Gulden, nämlich von 400 auf 300 Gulden, mag sie immerhin auch herbeigeführt sein durch die Notwendigkeit, den Konrektor aus der Schulkasse zu besolden, den früher, da er zugleich Hauslehrer seines Sohnes war, der Graf aus eigenen Mitteln befriedigt hatte, ohne das Schulgeld anzugreifen. Ein neuer Ausgabeposten war wohl auch der für die jetzt erst eingerichtete ‚unmittelbare tägliche Inspektion‘ der Schule, da die polnischen Senioren der Unität bisher die Oberaufsicht wohl unentgeltlich geführt hatten. Inspektor der Schule wurde Jakob Memoratus, der 1622—1626 Prediger der deutschen Brüdergemeinde in Lissa gewesen war und jetzt wieder als Prediger der polnischen Brüdergemeinde (seit 1633) dort war und bis 1645 blieb [4]). Er war früher Rektor der Brüderschule in Lobsenz gewesen [5]). Es scheint, dass die Ermahnung, die der Graf 1633 an den Rektor Michael Henrici gerichtet hatte, dafür su sorgen, dass die Lehrer ihre Obliegenheiten in der Schule

---

[1]) Abgedruckt auch bei Ungar, über den Zustand einiger Gymnasien Böhmens unter der Aufsicht der Karolinischen Universität: Neuere Abhandl. d. k. böhm. Ges. d. Wiss. 3. Bd. 1798. 2. Teil S. 179—185.

[2]) In der Didactica magna, die er 1638 ins Lateinische übersetzte, will Comenius nur 4 Stunden täglich haben.

[3]) Die Einsetzung des lutherischen Prorektors und Kantors war durch den Schülerzuwachs bedingt, den das Gymnasium durch die massenhafte Einwanderung schlesischer Lutheraner erfuhr.

[4]) Regenvolscius p. 395.

[5]) Seinen Studiengang s. unter Lobsenz.

mit grösserem Fleiss als bisher erfüllten, wenig gefruchtet hatte, Auch die Synode vom Februar 1635 musste die Lehrer insgesamt zu grösserem Fleiss ermahnen. Augenscheinlich hatte sich ihrem Unfleiss gegenüber die seltene Revision von seiten der polnischen Senioren als unzureichend erwiesen, und es wurde deshalb die ‚unmittelbare tägliche Inspektion‘ eingeführt. Die Lehrer waren zu sehr an den alten Schlendrian, die alte Konfusion, Willkür und Methodenlosigkeit gewöhnt, als dass sie den hohen Anforderungen, die Comenius an sie stellte, gerecht geworden wären. Die Teilung der Schüler nach Nationen (Deutsche, Polen, Böhmen) bei den Stilübungen, die (schriftlich) an den Nachmittagen stattfanden, macht Zieglers Behauptung hinfällig, dass die böhmische Sprache in der Schule keinen Eingang fand.

ff) Die leges illustris gymnasii Lesnensis.

Die in dem Synodalbeschluss erwähnten leges werden wohl mit den ‚Leges illustris Gymnasii Lesnensis‘ [1]) identisch sein. Diese Schulgesetze, die sich nicht gerade wesentlich von andern dieser Zeit unterscheiden, enthalten die Normen eines frommen, sittlichen und anständigen Betragens. Zuerst kommen allgemeine (generales) Vorschriften, dann spezielle über das Betragen in der Kirche, in der Schule, auf der Strasse, zu Hause, beim Spiel, ein Abschnitt über das Verhalten ratione morum und einer ratione studiorum. Ich hebe nur einiges hervor: Um gemeinsam in gewohnter Ordnung in die Kirche zu gehen, versammeln sich die Schüler mit dem Glockenschlage auf dem Schulhofe. Der Besitz eines eigenen Gesangbuches wird nicht verlangt. Der Besitzer eines solchen soll in der Kirche Mitschüler miteinsehen lassen. Das Tintenfass haben die Schüler mitzubringen. Beim Verlassen der Schule haben sie den Lehrer zu grüssen. Auf der Strasse haben sie vor jedem angesehenen Mann und jeder Dame den Hut abzunehmen und vor ihnen aufzustehen [2]). Daheim sollen sie sich gegen ihre Eltern,

---

[1]) ‚Dafür spricht allerdings nur das eine, dass uns keine andern Gesetze bekannt sind und auch keine andern erwähnt werden; dagegen aber kann nichts eingewendet werden‘: Kvacsala S. 185. Abgedruckt bei Ziegler p. XXXI—XXXIV und Müller, die Katechismen der böhmischen Brüder. S. 450—455. Für die Annahme, Comenius sei der Verfasser dieser Schulgesetze, sehe ich keinen Grund.

[2]) Wie in der Goldberger Schulordnung von 1546.

Wirtsleute, Hofmeister und Hauslehrer (pädagogi) artig betragen. Auf das sittliche Betragen wird grösseres Gewicht gelegt als auf die Fortschritte in den Wissenschaften, nach dem bekannten Spruch qui proficit in litteris et deficit in moribus, plus deficit quam proficit. Das Nachschreiben der Predigt in der Kirche wird empfohlen. Einer soll den andern in seinem Quartier (seiner Pension) nicht stören. Das Spielen auf dem Schulhofe und auf der Strasse ist verboten, ausserhalb der Stadt dagegen gestattet, nur wird empfohlen, sich einen Leiter des Spiels zu wählen. Wirtshausbesuch ist verboten. Vogel- und Fischfang werden untersagt und überhaupt alle mechanischen und höfischen Beschäftigungen. Ausgelassene Lustbarkeiten, wie das Tanzen, sind wie allen (Brüdern) so auch den Schülern verboten, mit der Begründung: ‚Der Tanz ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt der Teufel ist‘. Das Frühaufstehen wird empfohlen, ebenso das Führen eines Diariums, in dem alle neuerworbenen guten Lehren aufgezeichnet werden. Die Schüler sollen mit den Lehrern und unter sich nur lateinisch sprechen.

gg) Rektorat des Comenius.

Das Rektorat des Michael Henrici war nicht von langer Dauer. Comenius wurde sein Nachfolger [1]), wir wissen aber nicht genau, in welchem Jahr [2]). Im Jahre 1636, in dem Graf Raphael gestorben war, an dessen Grabe Comenius die Trauerrede hielt, die noch im selben Jahre im Druck erschien, gab Ende November eine Synode in Lissa dem Konsenior Gertych, Pastor am Lissaer zbor, den Senior Comenius zum Kollegen, damit jener mehr auf Seelsorge, dieser aufs Lehren und Predigen, auf Ordnung und Zucht achte [3]). Dafür aber, dass er schon damals das Rektorat des Gymnasiums übernommen habe, weiss ich kein positives Zeugnis

---

[1]) Regenvolscius p. 118. Henrici war aus Bunzlau in Schlesien.

[2]) v. Schweinitz S. 374: On his arrival at Lissa Amos Comenius found employment in the College, of which, in the course of a few years, he became the Rector. The year in which Comenius took Charge is not known, but Henrici's rectorship continued for only a short period. — Gindely, über des J. A. Comenius Leben und Wirksamkeit in der Fremde: S. B. der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. d. Wiss. XV. Bd. 1855 S. 487 sagt, die Synode vom 25. Nov. 1636 habe den Comenius beauftragt, besonders die Schule in seine Obsorge zu nehmen. Davon steht aber in dem Synodalbeschluss nichts.

[3]) Gindely, Decrety 314.

anzuführen. Dass er in den Jahren 1638—1640 Rektor der Anstalt war, bezeugt er selbst in seinen Schriften [1]). Er blieb es, wie es scheint, nicht bloss bis zu seiner Abreise nach England 1641, sondern (inzwischen vertreten) bis zu seiner Reise nach Schweden im August 1642, da Regenvolscius p. 118 das Rektorat seines Nachfolgers Sebastian Macer erst 1642 beginnen lässt [2]).

Also von 1636 an (oder doch bald darauf) bis 1641 oder 1642 war Comenius Rektor des Lissaer Gymnasiums oder es war ihm, wie er sich auch ausdrückt [3]), die Oberaufsicht über die Schule anvertraut. Ob daneben noch die immediata quotidiana inspectio durch den Bruder Jakob Memoratus fortbestand, ist mir zweifelhaft. Weder die Stellung des Comenius als Senior noch sein Ansehen als Meister der Pädagogik scheint mir damit ver-

---

[1]) Praef. ad Diog. Cyn. ed. 1658: ante annos circiter 20 Lesnensi in schola meo tunc sub regimine. De quaestione etc. p. 61. Cuius (scholae) inspectio suprema quia per id tempus mihi demandata fuit. Kleinere Briefe des Comenius aus dem Jahre 1640: Ep. Com. Mus. Boh. V, 2 an Beeal, 1 an Gorzinsky. Leider hat mir nicht vorgelegen: Jana Amosa Komenského Korrespondence in Rozpravy české Akademie atd. 1892. Ich muss mich mit Kvacsalas Angaben in seinem Hauptwerk begnügen.

[2]) Im Frühling 1642 war Comenius nach Lissa zurückgekehrt. — Aber war Comenius während dieser Jahre ununterbrochen Rektor? Nach einer Angabe Kvacsalas (des Comenius Aufenthalt in Lissa S. 26. Unitätsarchiv V. B.) könnte es scheinen, dass die Thätigkeit des Comenius 1639 eine Unterbrechung erfuhr. Kvacsala giebt nämlich an, auf der Synode zu Lissa am 21. März 1639 sei Georg Vechner zum Pfarrer ordiniert worden und zugleich als Rektor der Lissaer Schule angestellt. Regenvolscius dagegen, der seine Ordination 1639 p. 404 angiebt, nennt ihn nicht unter den Rektoren. Und mit Regenvolscius stimmt überein die inscriptio in globo turris Lesnensis reperta 1639 (abgedruckt bei Kvacsala S. 33—42), in der der Sekretär Samuel Specht genau dieselben Rektoren aufführt wie der zuverlässige Wengiersky, als damaligen den ‚hochberühmten J. A. Comenius'. Da aber die Schrift Spechts am 24. Oktober 1639 in den globus turris gelegt wurde (Kvacsala S. 42), also jedenfalls nur wenige Tage vorher ins Reine geschrieben wurde, so könnte Specht den Comenius nicht als derzeitigen Rektor bezeichnen, wenn Georg Vechner bereits am 21. März 1639 Rektor des Gymnasiums geworden wäre. Vielleicht klärt Kvacsala die Sache noch näher auf.

[3]) Auch M. Nicolaus Albert gebraucht als Rektor des akademischen Pädagogiums in Prag beide Ausdrücke als gleichbedeutend. — Zweifel daran, ob Comenius wirklich Rektor der Lissaer Schule gewesen, wie die von Lindner, Comenius' grosse Unterrichtslehre 1886 S. XII, werden hoffentlich nicht wieder geäussert werden.

einbar, ebenso wenig der Ausdruck inspectio suprema, der ganz an die Worte des Synodaldekrets vom Februar 1635 erinnert nejvyšší inspekcí té školy. ‚Das Aufblühen der Schule wird in allen zeitgenössischen Berichten als ein ausserordentliches gepriesen. Gewiss hat hieran Comenius das Hauptverdienst, wenn man auch die Thätigkeit anderer mitwürdigen muss. Die Schüler strömten fast aus allen Nachbarländern herbei; und die Herrschaft wie auch die Bürgerschaft brachte dem Schulleben ein lebhaftes Interesse entgegen, was wir besonders aus dem Vorworte der von der Jugend aufgeführten, von Comenius in dieser Zeit verfassten, aber erst später gedruckten Schuldramen herauslesen können: Vgl. das Vorwort zum Diog. Cyn. Redivivus. Amsterdam 1658‘[1]). ‚Es war ein echt ernster und frommer Geist, der die Schule beherrschte. Die Erfolge, die man mit der vernünftigen Methode der Janua und der allmählichen Einführung der Realien darin errang, verhalfen ihr mit Recht bald zur Berühmtheit. Zur Fortsetzung ihrer Studien gingen dann die Absolventen noch nach irgend welcher reformierten Fakultät in die Schweiz, in die Niederlande oder auch nach England‘[2]). ‚Durch die im Geiste des Comenius durchgeführte Reform gewann das Gymnasium an Methode, Rührigkeit und Thätigkeit‘[3]).

In einem starken, ja schneidenden Gegensatz zu diesen optimistischen Auffassungen von der Entwickelung des Lissaer Gymnasiums steht die Äusserung des Comenius in einem Briefe vom 8. März 1638, also aus einer Zeit, wo er bereits Rektor war: ‚Unsere Akademie an der Oder (das Gymnasium zu Lissa) liegt fast in den letzten Zügen‘[4]). Ich erkläre mir diesen Widerspruch so: Der Zuwachs von Schülern, den das Gymnasium durch den grossen Ruf, den Comenius als erste Autorität auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts hatte, und durch seine rasch in weiten Kreisen bekannt gewordene neue Lehrmethode er-

---

[1]) Kvacsala, des Comenius Aufenthalt S. 24.

[2]) Kvacsala, J. A. Comenius S. 185—186.

[3]) Zoubek, S. XXVIII.

[4]) Academia nostra Viadrina tantum non animam agit: Kvacsala S. 238. Auch Kvacsala versteht darunter das Gymnasium zu Lissa, nicht etwa die Universität zu Frankfurt a. O., obgleich Lissa nicht unmittelbar an der Oder liegt.

hielt[1]), wurde mehr als ausgeglichen durch den furchtbaren Rückgang der Unität und des Protestantismus in Polen in dieser ganzen Zeit. Die böhmischen Brüder besassen kaum noch ein Drittel ihrer Kirchen, der protestantische Adel kehrte zahlreich in den Schoss der katholischen Kirche zurück, auch Graf Boguslav, der Patron des Lissaer Gymnasiums. 1637 ging der Mittelpunkt der polnischen Unität und ihrer kirchlichen Organisation, Ostrorog, verloren. Die Unität konzentrierte sich immer mehr in ihrem letzten bedeutenden Zufluchtsort, in Lissa. Gegen diese Ungunst der Zeiten und der ganzen Verhältnisse rang auch der unermüdlich thätige Comenius vergebens. Als der Verlust Ostrorogs schon drohte, beriet die Synode vom November 1636 darüber, ‚eine Ökonomie für arme Studenten, Theologen und dürftige Adelige‘ bei der ‚Provinzialschule‘ zu errichten[2]). Man rechnete auf bedeutende Beiträge von seiten verschiedener Patrone und reicher Kaufleute in Thorn, Elbing und Danzig. Im folgenden Jahre (1637), in dem Ostrorog wirklich verloren ging, fasste man in Lissa den Entschluss, in Lissa ein Seminar zu errichten, für das z. B. Graf Boguslav 3000 fl. zeichnete[3]). Ob aber diese Absicht wirklich ausgeführt wurde, ob, wie Lukaszewicz p. 392 angiebt, das früher in Ostrorog bestehende geistliche Alumnat für 12 Zöglinge nach Lissa verlegt wurde, weiss ich nicht anzugeben. Doch vermute ich es. Wo sollte man das doch unentbehrliche Seminar unterbringen, wenn nicht in dem letzten Zufluchtsort der Unität von Bedeutung, in Lissa? Und welcher Ort konnte für die Zöglinge des bischöflichen Seminars vorteilhafter sein, als Lissa mit seiner Provinzialschule[4])? Ein so schwerer Schlag der Verlust von Ostrorog für die Unität war, er war nur einer in einer ganzen Reihe ähnlicher. In Polen trug man, wie schon einige Jahrzehnte früher ein päpstlicher Nuncius gesagt hatte, die Ketzer zu Grabe. Ging auch noch Lissa verloren, so war die Unität vernichtet.

---

[1]) v. Schweinitz: The immediate result of these publications was a large increase of students in the College of Lissa, who flocked from all parts of Poland to enjoy the instructions of so great a celebrity as Comenius had now become.

[2]) Gindely, Dekrety S. 312.

[3]) Kvacsala, des Comenius Aufenthalt in Lissa, S. 21: Archivum Unitatis im kön. Staatsarchiv zu Posen VII A.

[4]) Gindely, Dekrety S. 312.

Diese allgemeinen Verhältnisse scheinen mir schon die Klage des Comenius, dass ‚das Lissaer Gymnasium fast in den letzten Züge liege', einigermassen verständlich zu machen, doch mag sie auch durch specielle Verhältnisse, die wir nicht kennen, veranlasst sein. Von der Thätigkeit des Comenius als Rektor des Gymnasiums wissen wir leider sehr wenig. Unter seinem Rektorat brachte der Neffe des Statthalters Schlichting, Herr Jonas Schlichting, der gleichsam für einen Patriarchen der Socinianer galt, ex ultima Russia vielleicht 100 Meilen weit her, seinen 18jährigen Sohn nach Lissa, um ihn der dortigen Schule zu übergeben. Er klagte dem Comenius gegenüber über die Zerstreuung der Socinianer und die Wegnahme ihrer berühmten Schule zu Rakow und bat ihn um die Aufnahme seines Sohnes. Er erhielt von zuständiger Seite die Erlaubnis unter dem Versprechen, keine Störung zu veranlassen [1]).

Ende 1637, also wahrscheinlich während seines Rektorats, schrieb Comenius auf Wunsch des Breslauer Stadtrates für diesen ein Gutachten über das Studium der lateinischen Sprache, seine erste im Druck (wohl 1638) veröffentlichte theoretisch-didaktische Schrift. ‚Der Grundgedanke seiner Methode ist, dass man die Klassen mit verhältnismässig denselben Hilfsmitteln versorge, nämlich mit Büchern, die alles wissenswerte stufenmässig, in einer immer grösseren Fülle darlegen. Diese Bücher sind Vestibulum, Janua, Palatium und Thesaurus. Ein jedes ist dreiteilig, bestehend aus einem stofflichen Teil, dem Text, aus einem formalen, der Grammatik, und aus einem Repertorium, dem Lexikon. Es wird bemerkt, dass man besser durch Beispiele als durch Regeln lehrt, daher ist der erste Teil immer der Text [2]), zur Verallgemeinerung

---

[1]) Comen. de quaestione etc. p. 61.

[2]) Von dieser richtigen Ansicht wich Comenius später wieder ab, indem er (1650) zuerst das alphabetische Lexicon Januale, dann die Grammatica Janualis und erst zuletzt (in den letzten 6 Monaten) den Text der Janua lernen lassen wollte (!): Op. Did. III 424. Das nannte ich oben eine Rückbildung seiner Methode. Comenius war eben seit seinem Abgang vom Lissaer Gymnasium (1641) doch dem praktischen Schulleben etwas entfremdet und mehr Theoretiker geworden. Der Palatin Opalinsky de Bnin von Posen, der den Comenius bei der Errichtung einer 3klassigen Schule zu Rate zog und die 3 aus Krakau berufenen Lehrer an ihn wies, sagte ihm, die Grammatik zur Janua sei für Gelehrte geschrieben, nicht für Schüler, wie der praktische Gebrauch bewies: Op. Did. II 456.

der Ergebnisse dient dann die Grammatik; ein Hilfsmittel des Gedächtnisses ist das Lexikon. Die Verteilung der Studienzeit ergiebt für das Vestibulum $^1/_2$, für die Janua 1, für das Palatium $1^1/_2$, für den Thesaurus die 3 noch übrig bleibenden Jahre[1]), so dass sich diese Zeit mit der der lateinischen Schule (6 Jahre) völlig deckt. Das Palatium sollte Vechner für die 3. Klasse ausarbeiten. In Georg Vechner, der später Dr. theol., Superintendent und Gymnasialdirektor in Brieg († 1647) wurde[2]), fand Comenius einen aufrichtigen und gewandten Anhänger seiner pädagogischen Ideen. Die Vorschläge Vechners zur Verbesserung des Vestibulum (und der Janua), die dieser Anfang 1838 in Lissa aufschrieb, nahm Comenius sogar in seine gesammelten didaktischen Werke auf. Vechner hatte kurz vorher seine Söhne, die mit dem Vestibulum beschäftigt waren, auf ihre Fortschritte hin geprüft. Er hatte auch mündlich mit Comenius, mit dem er sehr befreundet war, darüber gesprochen. Eine Probe von dem von ihm zu bearbeitenden Palatium, das die einzelnen Kapitel der Janua weiter ausführen sollte, hatte Vechner gegeben, indem er das 5. Kapitel der Janua (de igne) so bearbeitete (Comen. Op. Did. I 318—346).

Den Thesaurus sollte Dr. Joh. Rave, Professor der Beredsamkeit und Geschichte in Gera, ausarbeiten. Dieser hatte kürzlich den Cornelius Nepos mit Noten und Index herausgegeben ‚als den ersten Schriftsteller, der nach Comenius' Janua gelesen werden sollte'[3]). Doch sollte nach Comenius Ansicht (Op. Did. I 365) die Lektüre der Klassiker selbst erst nach dem Palatium beginnen. Inzwischen begann sie auch wohl in Lissa, da das Palatium noch nicht vorlag, gleich nach der Janua. Die Instruktionen, die Comenius in dem Gutachten für die Breslauer Ratsherren giebt, erstrecken sich nur auf die zwei ersten Klassen, in denen sich die Schüler das Vestibulum und die Janua aneignen sollten[4]). In ihnen wird, wie oben ausführlich angegeben ist, die zehnmalige Durchnahme der beiden Bücher so eingehend klargelegt, dass dem Lehrer nur das Nachmachen erübrigt. Dagegen kann man sich

---

[1]) Op. Did. I 365.

[2]) Regenvolscius p. 404.

[3]) Gerade wie heutzutage, wo auf die in Sexta und Quinta gebrauchten lateinischen Lesebücher die Lektüre des Nepos in Quarta folgt.

[4]) Für die oberen Klassen sollten die Verfasser des Palatium und Thesaurus ähnliche Instruktionen ausarbeiten.

über die Art, wie am Lissaer Gymnasium der lateinische Unterricht in den beiden obersten Klassen in Wirklichkeit erteilt wurde, aus den Angaben des Comenius über die beabsichtigte Anlage des Palatium und Thesaurus keine genaue, sondern nur eine ungefähre Vorstellung machen. Was die Auswahl der zu lesenden Schriftsteller anlangt, so sollten vor allen Cicero und Seneca, Vergil und Horaz gelesen werden. Diese wurden jedenfalls wie anderwärts so auch am Lissaer Gymnasium bevorzugt.

Hinsichtlich des Lehrverfahrens ist noch einiges aus der Instruktion zu erkennen, die Comenius später für den Lehrer der Vestibulum-Klasse in Saros-Patak, Tolnai, aufsetzte[1]), denn diese Anweisungen finden sich bereits in der Didactica magna, und Comenius instruierte ohne Zweifel in Lissa als Rektor seine Lehrer bereits in demselben Sinne:

Der Lehrer hat alle Schüler zu fördern, alle sollen sich das Pensum aneignen. Er hat durch unausgesetzte Aufmerksamkeit seinerseits dafür zu sorgen, dass alle ohne Ausnahme dem Unterrichte aufmerksam folgen. Ein Hauptmittel für diesen Zweck ist das Fragen ausser der Reihe. Am häufigsten (und plötzlichsten) werden die gefragt, die zur Unaufmerksamkeit neigen. Die Trägen und Lässigen sind energisch anzuspornen. Überstürzung und Hast ist den Schülern abzugewöhnen, sie sind vielmehr zur Besonnenheit zu erziehen. Der Lehrer geht im Pensum nicht weiter, bis sich alle Schüler das bisherige gründlich und vollständig angeeignet haben. Er ist für das Fortschreiten aller wie für das (durchaus zu vermeidende) Zurückbleiben einzelner verantwortlich. Schon bei der Durchnahme des Vestibulum muss er die weiteren Ziele (die ganze Encyclopädie) im Auge haben. Diese beeinflussen und regeln seinen Unterricht.

hh) Dramatische Aufführungen der Schüler.

Nur über eine Seite der Thätigkeit des Comenius als Rektor des Lissaer Gymnasiums sind wir genauer unterrichtet. Schon die Synode vom Februar 1635 hatte angeordnet, dass am Lissaer Gymnasium oratorii vel practici actus viermal im Jahre stattfinden sollten, an den drei grossen Festen und zu Michaelis[2]).

---

[1]) Op. Did. III 139—140

[2]) Gindely, Dekrety S. 297.

Comenius bezeugt selbst[1]), dass unter seinem Rektorat die scenischen Darstellungen an der Lissaer Schule in Aufnahme kamen. Das meiste that er selbst dafür. Auch Graf Raphael V. hatte eine Komödie verfasst, die unter dem Titel ‚Judit‘ anonym erschien. Comenius überzeugte sich, dass dramatische Aufführungen zur Förderung der Lust zum Lernen sehr beitrugen[2]), und vielleicht bewog ihn dies, ein Stück ‚Diogenes Cynicus Redivivus‚ selbst zu verfassen[3]). Das Stück wurde von den Schülern mit solchem Beifall aufgeführt, dass es in Jahresfrist auf Wunsch der Gäste des Grafen Boguslav dreimal wiederholt werden musste[4]). Der in Lissa anwesende G. Vechner fand an dem Spiel einen solchen Gefallen, dass er brieflich den Verfasser ermunterte, auch andere Gestalten des Altertums in gleicher Weise zu verarbeiten, was zu einer vorzüglichen Bereicherung sowohl der geschichtlichen als der philosophischen Kenntnisse und zur Hebung der rhetorischen Gewandtheit der Schüler dienen müsse[5]). Das Stück hat mit dem Prolog, dem Erzähler des Arguments und dem Epilog 24 Personen, ausserdem noch die Menge. Den Inhalt bilden die Schicksale des bekannten Cynikers, die mit einer oft drastischen Lebendigkeit vorgeführt werden.

Für die Ende Januar 1641 abzuhaltende öffentliche Schulprüfung verfasste Comenius seinen Abrahamus Patriarcha[6]). Dieses Schauspiel diente, indem es die unerschütterliche Glaubensfestigkeit Abrahams vorführte, nicht nur dazu, die Fortschritte der Schüler aufzuweisen, sondern auch den Zuschauern zur Erbauung und Stärkung im Glauben. Der Prolog erwähnt, dass in dem vorhergegangenen Jahre neben Diogenes ‚Friderici Saxonis rapti filii‘ und ‚Mauritii imperatoris tragicus exitus‘ aufgeführt worden seien. Kvacsala[7]) fragt: Sind dies auch Werke des Comenius?

---

[1]) Praef. ad Diog. Cyn. ed. 1658.

[2]) Lange, Gesch. und Bedeutung der Schulkomödie vor und nach Comenius. M.H. der Comenius-Ges. 1893. S. 259—272.

[3]) Diogenes Cynicus Redivivus. Amstel. 1658 (in der kön. Hofbibliothek zu Wien), ed. sec. ibid. 1662 (in der Unitätsbibliothek zu Herrnhut).

[4]) Praef. ad Diog. Cyn. 1658.

[5]) ibid., dort ist auch Vechners Brief abgedruckt.

[6]) Abrahamus Patriarcha. Scena repraesentatus a. 1641 in Januario sub examen scholae publicum. Amstel. 1661 (in der Unitätsbibliothek zu Herrnhut). Er erschien in einer Gesamtausgabe mit Diog. Cyn. und Faber fortunae. Amstel. 1657 (Kön. Bibl. in Berlin).

[7]) S. 237.

c) Das Lissaer Gymnasium vom Jahre 1641 bis zu seinem Untergang (1656).

Noch in demselben Jahre, in dem der ‚Abrahamus patriarcha' aufgeführt wurde (1641), reiste Comenius nach England, wohin er vom englischen Parlament berufen war. Am 21. September 1641 kam er in London an. Sein Nachfolger im Rektorate des Gymnasiums, aber nach Regenvolscius erst 1642, war ein Böhme von Geburt, Sebastian Macer von Letoschitz, wie sein vollständiger Name aus den C. G. Woideschen Collectanea Ministrorum p. 12 erhellt. Aus gedruckten Carmina, welche Johann Chodowiecki in Woides Collect. p. 351 anführt, ist zu ersehen, dass er schon 1635 Konrektor der Schule gewesen ist. Von ihm war zu Woides Zeit noch ein lateinisches Carmen vom Jahre 1641 vorhanden. Bekannter ist er durch die Januae Linguae Latinae Comenianae Praxis Comica, d. h. eine dramatische Bearbeitung der Janua des Comenius. Macer vollendete aber nur den ersten Teil, die Welt der natürlichen Dinge, da er 1648 vom Schlage gerührt wurde. Comenius nennt [1]) die Arbeit seines Nachfolgers non inelegans Januae exercitium und ihn selbst vir eximius. Comenius liess den ersten Teil des Werkes in Saros-Patak mit grossem Beifall aufführen, vereinfachte das Werk Macers, und so entstand sein Werk Schola Ludus, das in 8 Teilen den Inhalt der Janua zur Schau führt. Es treten darin in der ersten Scene auf König Ptolemäus, Plato, Eratosthenes, Apollonius und Plinius. Diese beschliessen, dass die im Paradiese unterbrochene Thätigkeit Adams, die Dinge zu benennen, wieder aufgenommen werden soll. Und so werden nach einander alle Dinge der Welt zur Kenntnis vorgeführt und benannt. Im ersten Teil kommen auf die Einladung des Königs Ptolemäus die einzelnen, die die Teile und Kräfte der Natur repräsentieren und kurz bezeichnen und schildern.

Zu Macers Zeit und zwar seit 1643 war Daniel Wankius von der Augsburger Konfession Prorektor der Schule. Zu gleicher Zeit mit ihnen war Benjamin Ursinus an der Schule als Konrektor. Er war der Sohn des Konseniors David Ursinus, in Gelanice bei Lissa 1615 geboren, hatte die Schulen von Lissa, Thorn und Bremen, dann die Universität Leyden besucht, als Hofmeister eines jungen

---

[1]) Op. Did. III 832.

polnischen Edelmanns grosse Reisen gemacht und trat 1643 als Konrektor bei dem Lissaer Gymnasium ein und wurde 1648 als Geistlicher nach Danzig berufen, wo er 1657 starb.

Im Jahre 1648 kehrte Comenius von Elbing nach Lissa zurück, wo er auf einer Synode der böhmischen Brüder zum obersten Senior der gesamten Unität erwählt worden war [1]). Comenius verlebte dann in Lissa 2 Jahre und nahm sich in dieser Zeit des Unterrichts so an, als wäre er noch Lehrer oder Rektor der Schule. Der nachmalige Rektor Joh. Serenius Chodowiecki schreibt nämlich aus Danzig an den Senior Opitz, als dieser ihm das Verzeichnis Seniorum et Rectorum Unitatis zur Durchsicht zugesandt hatte (Collect. M. G. Woide's p. 351): ‚Und so blieb es usque ad annum 1648. Hier fiel ein das triste intervallum scholae. Herr Ursinus reisete weg nach Danzig und Macrum hatte der Schlag gerührt. In seiner Stelle musste arbeiten, wer nur capabel war. Das meiste that J. A. Comenius; weil dieser aber oft wegreisete, mussten die Pastores ord. polonici Vice-Rectores sein, also Joh. Makowski und nach ihm A. S. Hartmann, der auch endlich 1653 den 13. Mai durch Dr. Johnston zum rectore solenniter wurde inauguriert'.

Von Comenius erschien 1648 in Lissa eine seiner reifsten Arbeiten, Methodus Linguarum Novissima, formell und sachlich vorzüglich. Auch war er mit der Herausgabe seiner danach gearbeiteten, in Elbing verfassten Schulbücher beschäftigt. Damals war wahrscheinlich sein Schüler Gottfried Rothe († 1695), Konrektor (seit 1654) und später Rektor der Lateinschule zu Crossen a. O., gelehrt und friedfertig, der seine Vorbildung in der Brüderschule zu Lissa erhalten hatte und Comenius, ‚den weltberühmten Mann', als seinen Lehrer bezeichnet [2]).

Die Lage der Unität in Lissa verschlimmerte sich, indem ihre Kirche, welche ursprünglich für den katholischen Gottesdienst erbaut war, von dem Klerus zurückgefordert und 1652 ihm auch wirklich zugesprochen wurde. Graf Boguslav war katholisch geworden. — Am 6. Oktober 1650 reiste Comenius nach Ungarn, von wo er 1654 nach Lissa zurückkehrte.

Der Rektor Adam Samuel Hartmann war 1627 zu Prag geboren, wo sein Vater Adam Konsenior und Prediger an der Kapelle

---

[1]) Regenvolscius p. 324.

[2]) M.H. der Comenius-Ges. 1894 S. 275. Berbig, Nachrichten aus Urkunden der latein. Schule zu Crossen. Programm-Beilage 1894.

Bethlehem war. Beim Erscheinen des Ediktes des Königs Ferdinand vom 6. Dezember 1627 war er erst 2 Monate alt, wurde mit der Mutter verhaftet, da man den Versteck des Vaters ermittelt, ihn jedoch nicht gefangen hatte. Nach neunmonatlicher Gefangenschaft ging die Mutter, die den Vater bald auffand, mit ihm nach Thorn. Der Vater wurde dort böhmischer Prediger, der Sohn besuchte später das dortige Gymnasium, dann die Jesuitenschule in Braunsberg und studierte in Königsberg bis 1649, besuchte dann, von den Senioren Comenius und Gertych unterstützt, 2 Jahre lang die Universität Frankfurt und wurde 1651 nach Lissa zurückberufen, um bei Kirche und Schule zu helfen. Im folgenden Jahre ward er zum Diakonus und Minister ordiniert, wurde polnischer Prediger und 1653 Rector gymnasii. Auch die Inspektion über die Schule Augsburgischen Bekenntnisses, d. h. über die von dem Prorektor und ihrem Kantor besonders unterrichteten lutherischen Schüler des Gymnasiums wurde ihm anvertraut. Mit ihm arbeitete an der Schule der Prorektor Wankius, der Konsenior Joh. Felinus als Konrektor, der Collega und Kantor Paulus Cyrillus und der collega infimus Matthias Scultetus [1]). Von einer Thätigkeit des Comenius am Lissaer Gymnasium in dieser Zeit (1654—1656) wissen wir nichts.

Unter Hartmanns Leitung stand die Anstalt, als am 29. April 1656 die Stadt und mit ihr die Schule von den Polen eingeäschert wurde. Das war das Ende der Unität und ihres berühmten Gymnasiums in Lissa. Zwar fanden sich später wieder Schüler und Lehrer zusammen, aber die Glanzperiode der Lissaer Schule war dahin: die neue Schule hielt keinen Vergleich mit der alten aus.

---

[1]) Alle diese Notizen nach Ziegler S. X—XV.

Comenius und die Volksschule.

Nach den Quellen geprüft

von

Dr. **Otto Krebs** in München.

Grosse Umgestaltungen und Neuerungen in der Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Kultur sind niemals plötzlich eingetreten. Je durchgreifender sie sich schliesslich erwiesen und je tiefer sie das Wohl und Wehe der Völker betrafen, in desto weiteren Fernen pflegen ihre Ursachen und Keime zu liegen, die hie und da wohl unter einem günstigen Frühlingsstrahl die starre Erdrinde durchbrechen, um allzu häufig vor einem nächtlichen Frost wieder zu verkümmern, bis endlich der rechte Tag anbrach, an welchem sie sich von neuem, und diesmal dauernd entfalten konnten.

So war es mit der welterschütternden That der kirchlichen Reformation; so war es auch mit dem denkwürdigen Ereignis der Durchführung des Volksschulgedankens.

Vom Zeitalter Karls des Grossen her spinnen sich die Fäden, die wieder und wieder abgerissen, wieder und wieder durch die Kraft geistesstarker Männer neu geknüpft, endlich durch Pestalozzi und seine Zeit zu einem starken Gewebe gefestigst wurden, an dem nun dauernd die abendländische Welt fortzuarbeiten vermag.

Einen wichtigen Strang aber zu diesem Netz flocht jener Genius, dessen Name seit dem Anfang unseres Jahrhunderts mehr und mehr aus dem Bann der Vergessenheit erweckt wurde: Johann Amos Comenius.

Seine Gedanken über die Einrichtung der Volksschule sind es, die uns im folgenden beschäftigen sollen.

Comenius war es, der zuerst auf systematischem Wege eine umfassende Darstellung der Erziehung namentlich auch in Rücksicht auf die Volksschule gegeben hat und dadurch der Idee nach zu deren Mitbegründer geworden ist. Er ist als der erste Systematiker der Volksschule zu betrachten. Freilich wird man dabei einräumen können, dass es ihm nicht gelungen sei, die Systematik in ihrer idealsten, konsequentesten Gestalt auszubilden; aber das ist wohl über allen Zweifel erhaben, dass es keine pädagogische Schrift jener Zeit giebt, welche in solcher Vollständigkeit und Annäherung an die Erforder-

nisse der Systematik sich bewegt, als die Grosse Unterrichtslehre des Comenius. Dieses Werk ist es ja bekanntlich, in welchem Comenius namentlich im 19. Kapitel über die Volksschule und ihre Einrichtung handelt.

In dem Begriff der Volksschule liegt es, dass sie eine Schule sei für das Volk, nicht im Sinne des Wortes plebs: für das niedere Volk, den vierten Stand, sondern im Sinne des Wortes populus: für das ganze Volk ohne Ansehen des Standes, des Reichtums, des Geschlechts oder irgend welcher sonstiger Unterschiede. Wenn man daher mit Recht Comenius als den Mitbegründer der modernen Volksschule ansehen können soll, so muss er vor allem sich hiermit in Übereinstimmung befinden. Und das thut er im vollsten Masse. Dies zeigt sich schon in Kap. VIII, 4 der Grossen Unterrichtslehre, wo er die Schule als gemeinsame Erziehungsstätte der Jugend bezeichnet; das erhellt weiterhin noch überzeugender aus Kap. IX, wo er fordert, dass die Schulen gemeinsame Aufnahmestätten der Jugend seien, dass alle, ja selbst die geistig Beschränkten und sittlich Verdorbenen — und gerade die beiden letzteren in besonderem Masse — der Schulerziehung teilhaftig werden sollen; dass ferner kein Unterschied stattfinde zwischen den Kindern der Reichen, der Adeligen, der Beamten und denen der Übrigen, die auf keine Glücksgüter und Familienvorzüge hinweisen können. (Kap. IX, 1; Kap. XXIX, 2.) Das bedeutet aber: Comenius hat der Volksschule das Gepräge einer Armen- und Proletarierschule genommen. Und was schliesslich noch den Geschlechtsunterschied anbetrifft, so steht Comenius keineswegs auf dem mittelalterlichen Standpunkt, dass vor allem und sozusagen ausschliesslich die Schulbildung der Knaben berücksichtigt werde, sondern er tritt ausdrücklich für die Schulbildung auch der Mädchen ein (Kap. IX, 5, 6, 7), und zwar gerade für deren Bildung in der Mutter- und Muttersprach- oder Volksschule, während er das Gymnasium und die Akademie „vorzugsweise“ für die Jünglinge bestimmt (Kap. XXVII, 8).

Diesen Gedanken, dass Alle ohne Unterschied die (Mutter- und) Volksschulbildung geniessen sollen, fasst Comenius in die Worte, dass Allen alles gelehrt werden müsse (Kap. X, 1). Die Berechtigung für diese Forderung nimmt er dabei aus seiner Auffassung des Menschen und der Menschenbestimmung. Diese Auffassung ist eine doppelte, nicht aber darum sich widersprechende. Die eine Auffassung könnte man die theologische, die andere die anthropologische nennen. Letztere erscheint dabei an manchen Stellen mehr oder weniger selbständig, an anderen wieder in Abhängigkeit von der ersteren. „Alle Menschen,“ sagt Comenius, „wie sie auch immer in ihren Anlagen auseinandergehen, haben dieselbe menschliche und mit denselben Organen ausgestattete Natur“, die ihrer Ausbildung zustrebt und deshalb ausgebildet werden muss. Aber alle Menschen haben auch denselben Lebenszweck: die Vorbereitung auf das ewige Leben,

welches sie nur durch Ausbildung ihrer Anlagen richtig erreichen können.

Welcher Art diese Anlagen sind, ergiebt sich daraus, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen und dazu bestimmt ist, Gott immer ähnlicher zu werden, die Gedanken des Schöpfers und der Schöpfung zu reiner ungetrübter Wiederspiegelung gelangen zu lassen. Aus der Art der Anlagen wiederum folgt der Lehrstoff, mit dem sich die Schule überhaupt und auch die Volksschule zu befassen hat. Doch davon später. Zunächst sei inzwischen bemerkt, dass selbst zur allgemeinen Volksbildung nicht unbedingt der Unterricht in Schulen als nötig erachtet werden müsste. Logisch liesse sich wenigstens nichts gegen eine allgemeine Volksbildung auf dem Wege der Privaterziehung einwenden. In diesem Falle hätten wir wohl eine allgemeine Volksbildung, aber keine Volksschule. Zu deren Begründung scheint also auch einigermassen die Begründung der Schule überhaupt gegenüber der Privaterziehung zu gehören. Und in der That sucht Comenius, und zwar mit ähnlichen Gründen, mit welchen es vor ihm Luther gethan, die praktische Undurchführbarkeit der Volksbildung ausserhalb der Schule zu erweisen: nicht alle Eltern sind im Stand, den Unterricht zu leiten; aber wenn sie es auch wären, so hätte doch die Unterweisung der Jugend in einer besuchteren Versammlung ihre grossen Vorteile vor der Privaterziehung. In der Aufzählung dieser Vorteile berührt sich Comenius häufig mit Quintilian (didact. magna VIII; 6, 7), und ebenso haben die Argumente des grossen Römers für die Möglichkeit, eine Mehrzahl von Kindern zugleich zu unterrichten, Ähnlichkeit mit den Erörterungen des Comenius über dieselbe Frage: „Berücksichtigung der so verschiedenen Anlagen im Massenunterricht ist doch möglich, weil bei allen das gleiche Ziel verfolgt wird, die gleiche Natur vorhanden und die Verschiedenheit der Anlagen nichts als eine Verirrung und ein Mangel der natürlichen Harmonie ist" (cf. H. Schiller, Lehrb. d. Gesch. d. Päd. S. 178). So ist denn für Comenius das Hauptmittel zur Erreichung seines Zwecks die Schule, weil durch deren Organisation des Menschen Bestimmung ihm am sichersten und allseitigsten zugänglich und gewissermassen habituell gemacht werden kann (cf. O. Hunziker, Comenius u. Pestalozzi, Langensalza 1892. S. 22). Die Jugend muss ohne Unterschied nicht nur gleichmässig gebildet werden, sondern „sie muss in Schulen gebildet werden, und zwar in allgemeinen öffentlichen Instituten".

Mit dieser Forderung ist nun schon ein gutes Stück zur Grundlegung der allgemeinen Volksschule gethan, ja ich möchte wohl sagen: theoretisch ist damit der Volksschulgedanke erschöpft. Alles was ferner noch hinzugefordert wird, sind vorwiegend praktische, organisatorische Postulate, welche die theoretische Idee der Volksschule verwirklichen sollen. Damit bin ich aber weit entfernt, diese (praktischen) Organisationspläne in ihrer Wertung dem theoretischen Ge-

danken nachstellen zu wollen. Beide, die theoretische Grundidee und die Organisation zu ihrer Verwirklichung, fordern sich hier gegenseitig unumgänglich. So lange der Volksschulgedanke noch nicht erfasst ist, kann an Erwägungen zu seiner Verwirklichung nicht herangetreten werden; und solange die Organisationspläne noch mangelhaft sind, wird die Volksschule nicht dauernd ins Leben gerufen werden können. Der also ist der rechte Begründer der Volksschule, welcher nicht nur die Idee, sondern auch brauchbare Organisationspläne für die Gestaltung dieser Idee besitzt.

Auch Luther wollte eine allgemeine Schule der Idee nach, aber seine Organisationsbestimmungen waren dieser Idee nicht gewachsen; er stellte die Forderung, dass Alle gebildet werden möchten, unter das Zeichen der Lateinschule. Und wenn sich auch Lateinschule und Volksschule nicht grundsätzlich widersprechen, — denn warum sollte man sich theoretisch nicht die Verschmelzung der beiden in eins denken können — so widersprachen und widersprechen sie sich doch in Wirklichkeit auch heute noch. Man kann eine Lateinschule aufrichten, kann auch mit aller Schärfe betonen, sie solle die Bildungsstätte für das gesamte Volk sein: aber man läuft Gefahr, dass diese Schule nur ihrem Titelschild nach Volksschule ist, während das Volk in der That an ihr vorübergeht. Das Ergebnis dieser Erwägung ist, dass zur Gründung der Volksschule nicht nur die Idee, sondern auch ihr Organisationsplan volkstümlich sein müsse. Und auch nach dieser Seite hin gebührt Comenius der Name eines Mitbegründers der Volksschule. In ihr muss, soll sie zur Geltung kommen, die Sprache des Volkes, die Muttersprache geredet werden. Und Niemand hat vor Comenius gerade die Bedeutung der Muttersprache für den Volksunterricht so ausdrücklich betont, wie er. Daher giebt er dem, was wir als Volksschule bezeichnen, von vornherein schon den Namen: Muttersprachschule. Sie bildet die Grundlage für alle übrigen Lehranstalten, wie das Verstehen der Muttersprache naturgemäss die Grundlage für das Erlernen aller fremden Sprachen ist. In dieser Weise legt Comenius auf die Aneignung der Muttersprache das entschiedenste Gewicht (did. m. Kap. XXIX). Für ihre Erlernung werden 8 bis 10 Jahre gefordert, weil sie auch die Sachkenntnisse schafft, deren Erwerbung Comenius so sehr am Herzen liegt. Alle Kinder ohne Ausnahme sind infolge dessen vom 6. Lebensjahre ab in die Volksschule, nicht etwa einige sofort in die Lateinschule zu senden (Kap. XXIX, 1). Denn, so folgert Comenius, ich beabsichtige eine allgemeine Bildung aller, welche als Menschen geboren sind zu allem, was menschlich ist (Kap. XXIX, 2). Darin liegt zugleich das ganze Ziel ausgesprochen, das Comenius seiner Volksschule setzt und das wir von den grössten Pädagogen nach ihm, so namentlich von Pestalozzi, wieder betont finden: die allgemeine Menschenbildung als Grundlage aller übrigen Bildung (Kap. XXIX, 7). „Zu allem Menschlichen“

sollen die Zöglinge der Volksschule gebildet, Alles soll Allen gelehrt werden! Das will bei Comenius heissen: intellektuelle Bildung, Tugend und Frömmigkeit ist der Lehrstoff der Volksschule — allerdings nicht dieser allein, sondern überhaupt jeder Schule, aber für jede bis zu einer gewissen Tiefe, so dass also „der Unterricht für alle Schulen in konzentrischen Kreisen zu geschehen hat“. „Der Bildungsunterschied der Einzelnen darf nur in einem Mehr oder Weniger der Weiterführung und Vertiefung, nicht in der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit des Rundblicks sich zeigen“ (O. Hunziker, a. a. O. S. 12, 13). So hat Comenius schon für die Mutterschule dieselben Gebiete des Wissens, nur in anderer Form, in geringerer Spezialisierung, verlangt mit einziger Berücksichtigung dessen, was dem Kind das nächstliegende ist und was es von jedem Gebiet, seiner kindlichen Vorbereitung gemäss, zu fassen vermag (Kap. XXVIII). Und ebenso giebt er in Kap. XXIX einen Plan des Unterrichtsstoffes für die Muttersprachschule.

Diesen hier eingehend auseinanderzusetzen würde zu weit führen. Bemerkt sei nur, dass er den Lehrgegenständen nach, einschliesslich der körperlichen Erziehung, so ziemlich mit unseren modernen Volksschulen übereinstimmt, nur dass er am Religionsunterricht streng festhält, den einige neuere Pädagogen, wenn er als Konfessionsunterricht aufgefasst wird, — wie mir scheint im richtigen Sinn des Volksschulgedankens — aus der Schule verweisen, und der auch thatsächlich schon an einigen Orten (Schweiz!) aus dem Lehrplan gestrichen ist. Und ferner will Comenius Wirtschaftslehre und Politik (natürlich in engen Grenzen) in den Kreis der Volksschulunterrichtsgegenstände einbeziehen, ein Wunsch, der, heute noch weit entfernt durchgehends verwirklicht zu sein, immerhin mehr und mehr berücksichtigt wird. Die Betonung des für das praktische Leben Nächstliegenden und Nützlichen, dessen Verwendung sich auf das ganze Leben erstreckt, namentlich aber dabei die Betonung der Realien, wie sie sich bei Comenius neben der Forderung der Muttersprache in erster Linie findet, ist auch ein Hauptpunkt, der bei der Realisierung des Volksschulgedankens nicht ausser Acht gelassen werden darf, wenn das Schulhaus nicht nur dem Namen nach der Unterweisung des gesamten Volkes dienen soll. Auch hierin hat Comenius das Richtige gefunden und auch dadurch seinen Ruf als „Vater der Volksschule“ verdient. Alles in allem hat Comenius eine encyklopädische Bildung angestrebt, bedingt durch die Einheit des Seins und ausgehend von dem Gedanken, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei, dem es seiner natürlichen Bestimmung nach gezieme, alles zu wissen, — eine encyklopädische Bildung, die allerdings dazu noch darauf ausgeht, den inneren Zusammenhang der Teile nachzuweisen und den einzelnen Gegenstand als den Teil eines organischen Ganzen anzusehen (W. Hoffmeister, Comenius und Pestalozzi als Begründer der Volksschule. Lpz. 1896. S. 34. cf. auch did. mg. XVIII, 35).

Die Muttersprachschule ist, wie erwähnt, bei Comenius die Grundlage jeder weiteren Bildungsanstalt, aber sie ist nicht nur Vorschule, die unbedingt eine weitere Schule zu ihrer Ergänzung erheischte, sondern sie gewährt eine relativ abgeschlossene Elementarbildung. Und das ist nötig, sofern die Volksschule ihren Zweck der allgemeinen Menschenbildung erreichen soll, an welche sich dann erst die Berufsbildung, sei diese das Handwerk, die Kunst oder die höhere Wissenschaft, anschliesst.

Ist mit dem Vorangehenden in kurzen Strichen der Lehrstoff gekennzeichnet, welchen die Volksschule zu bewältigen hat, und fragen wir nun nach der Lehrform, so erhalten wir von Comenius eine Darlegung derselben in den Kap. 16 bis 24. Indessen auch hierauf scheint es nicht angebracht, im einzelnen genau einzugehen, um so weniger, als die Auseinandersetzungen der Lehrform in diesen Abschnitten der grossen Unterrichtslehre sich nicht ausschliesslich auf die Volksschule, sondern auf die Schule jeder Art überhaupt beziehen. Kurz zusammengefasst aber lautet die Antwort des Comenius auf die Frage: wie muss gelehrt werden?: Die Methode sei naturgemäss! Dann wird der Unterricht sich leicht (ohne Zwang), gediegen, knapp und schnell gestalten. Für die intellektuelle Bildung im Besondern ist Comenius namentlich an dem Ausgehen von der Sinnes-Anschauung gelegen (Autopsie). Hierin berührt er sich mit den grössten Erziehern der Folgezeit. Wenn aber auch Comenius den Grundsatz der Anschauung aufgestellt und selbst versucht hat, ihn psychologisch zu begründen, so blieb es dennoch Rousseau und vor Allem Pestalozzi vorbehalten, diesen Grundsatz auf eine ungleich festere psychologische Basis zu stellen. Hier, wenn irgendwo, liegt der Punkt, in welchem Pestalozzi seinen Vorgänger Comenius überflügelt und, man kann sagen, ergänzt hat. Daher rührt es denn auch, dass Pestalozzi vom Einfachen zum Zusammengesetzten, Comenius hingegen vom Allgemeinen zum Besonderen geht. Es sind dies nicht zwei Verfahrungsweisen, die sich allemal widersprechen müssen, und die sich m. E. nicht erschöpfend als Gegensatz von analytischer und synthetischer Methode bezeichnen lassen, wie dies Einige wollen. Aber psychologisch gefasst ist Pestalozzi in diesem Punkt auf einem richtigeren Weg als Comenius. Ein weiterer Unterschied in der Lehrart der beiden grossen Pädagogen sei ferner noch beiläufig erwähnt: Comenius nämlich tritt für die dialogisierende, katechetische, Pestalozzi hingegen für die monologisierende Lehrform ein.

Die Berechtigung, für alle Kinder eine in den Grundzügen gleiche Methode anzuwenden, nimmt Comenius — und hierin berührt er sich mit Pestalozzi — aus seiner Grundanschauung der Gleichheit der menschlichen Natur. Sie giebt ihm die Gewähr für die Allgemeingültigkeit der erzieherischen Regeln. Dennoch aber vergessen weder Comenius noch Pestalozzi die Wichtigkeit der Berücksichtigung der Persönlichkeit.

Diesen inneren Gesichtspunkten der Methode lassen sich noch einige von mehr äusserlichem Charakter anreihen, von denen allerdings manche gerade bei der Muttersprachschule erwähnt sind (Kap. XXIX), ohne dass ich glaube, sie könnten nicht auch auf die von Comenius behandelten anderen Lehranstalten übertragen werden. Da ist zunächst zu nennen die Einteilung der Schüler in sechs einjährige Klassen, deren örtliche Trennung Comenius, dem Gebrauch seiner Zeit entgegen, verlangt. Ferner soll ein Lehrer nur einer Klasse vorstehen, alle Schüler derselben Klasse zugleich unterrichten und dieselbe Arbeit für das gesamte Auditorium verwenden. Weiterhin trifft Comenius Bestimmungen über die Zahl der Stunden und deren Verwendung, über die Pausen, Ferien, Gesundheitspflege, Einrichtung der Schulbänke u. s. w., Punkte, die sämtlich für eine gedeihliche Verwirklichung namentlich auch der Volksschule von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit sind. Schliesslich verlangt Comenius für jede einzelne Klasse eigens eingerichtete Bücher, welche alle Aufgaben der betreffenden Klasse erschöpfend behandeln. Hier, wie an anderen Stellen seiner Grossen Unterrichtslehre, liegt eine Hindeutung auf den Abriss der Volksschule (scholae vernacula delineatio), welchen Comenius später als Gegenstück zu seinem informatorium maternum verfasst hat. Leider ist dies Werk verloren gegangen und von seinem Inhalt nur auf Seite 248—249 des ersten Bandes der Amsterdamer Gesamtausgabe eine kurze Nachricht von Comenius übermittelt worden. Zu den Büchern für die Volksschule gehört dann noch der orbis pictus, welcher aus dem Bedürfnis, die Anschauungs- mit den Wortkenntnissen unmittelbar in Verbindung zu bringen, hervorgegangen ist.

Zu alledem hat Comenius noch einen wichtigen Punkt betont, ohne welchen ebenfalls die Volksschulidee kaum verwirklicht werden konnte: „dass nämlich für jedes wohlgeordnete Zusammenwohnen der Menschen (sei es nun eine Stadt oder ein Flecken oder ein Dorf) eine Schule als gemeinsame Erziehungsstätte der Jugend errichtet werde“ (did. m. VIII, 4; cf. auch XXIX, 3). Wo bliebe die Volksschule, wenn diese Bestimmung des Comenius nicht Beachtung fände, wenn z. B. nur in jeder grösseren Stadt sich eine Schule befände? Auch darin hat Comenius das Richtige gesehen. Und endlich hat er auch nicht der Hindernisse vergessen, die der praktischen Einführung der Volksschule zu seiner Zeit im Wege standen und vielleicht an dem einen oder anderen Ort auch heute noch nicht alle beseitigt sind. Als solche Hindernisse zählt er auf: den Mangel an geeigneten Lehrern und an Mitteln für deren angemessene Besoldung, die Armut vieler Eltern der Zöglinge und den Widerstand mancher Leute gegen die Einführung einer segensreichen Neuerung. Dem allem weiss Comenius nicht anders zu begegnen, als dass er seine herzliche Bitte an die Menschen samt und sonders, vom geringsten Bürger bis zur höchsten Staatsbehörde, richtet, das Werk der Schule, welches Gottes Wille sei, zu unterstützen.

Und nun, bevor ich das Ergebnis der Darlegung von Comenius' Muttersprachschule zusammenfasse, um daraus seinen Begriff der Volksschule zu gewinnen, sei noch eine Bemerkung darüber eingefügt, welches bei diesem Pädagogen das Verhältnis der Schule zur Religion, oder genauer Confession sei. Diese Frage ist für die Bestimmung des Volksschulbegriffs überhaupt und also auch für die Wertung desjenigen, den Comenius vertreten hat, keineswegs ohne Bedeutung. Denn, muss man sich fragen, kann da von der Durchführung einer wirklichen Volksschule im Ernst die Rede sein, wo man sie zugleich als Confessionsschule behandeln will? Schon aus diesem Grund hätte die (Latein)-Schule der Reformatoren — sofern sie auf der Ausübung des Religionsunterrichts in ihr bestanden — niemals eine wahre Volksschule werden können. Und wie stellt sich Comenius zu diesem Punkt? Zweifellos freier, als die Reformatoren, obwohl auch er einer festgeschlossenen Glaubensgemeinde angehörte, deren Bischof er sogar war. Comenius stellte sich mehr auf den allgemein-christlichen, weniger auf den confessionellen Boden. Aber den Begriff einer confessionslosen Schule, wie ihn Schleiermacher aufstellt, hat er nicht erreicht, auch meines Erachtens überhaupt nicht in Frage gezogen. Viel zu weit scheint es mir daher gegangen, wenn Hoffmeister a. a. O. S. 74 es als unzweifelhaft ansieht, Comenius habe „schon vor 250 Jahren eine Art confessionsloser Schulen angestrebt, wie solche erst in unsren Tagen von einzelnen Vereinen und Stimmführern als die nächste Aufgabe der Volkserziehung bezeichnet wird.“ Dies kann nach meiner Ansicht schwerlich zugegeben werden.

Wollen wir nun am Schluss der ganzen Erörterung kurz zusammenfassend den Begriff der Volksschule bei Comenius aufzeichnen, so liesse er sich wohl mit folgenden Worten ausdrücken:

Unter Volksschule begreift Comenius eine öffentliche Erziehungsanstalt, in welcher die Kinder beiderlei Geschlechts ohne Rücksicht auf irgend welche Standes- oder sonstige Unterschiede vom sechsten bis zum zwölften Lebensjahre zur allgemeinen Menschenbildung erzogen werden, d. h. zu einer Bildung, welche 1. die Grundlage alles für das Leben und jeglichen Beruf nützlichen und nötigen Wissens umfasst und somit als Basis für jede Weiterbildung dienen kann; welche 2. einen einigermassen sicheren Grund für den sittlichen Charakter des Zöglings legt und 3. in ihm die Hauptlehren und Erfordernisse des Christentums belebt und befestigt. Die ganze Erziehung und so auch die der Volksschule stellt Comenius dabei nicht als Selbstzweck auf, sondern unterstellt sie dem höheren Ziel der Vorbereitung auf das ewige Leben.

Für die Methode fordert er Anlehnung an die Natur, wobei er allerdings mehr auf die Analogien der objectiven physischen Natur hinweist, als auf die subjektive, psychologische des zu erziehenden Menschen.

Ferner hat Comenius hinsichtlich der Organisation fast durch-

weg vorzügliche Bestimmungen getroffen, die grossenteils heute noch Beachtung finden und zu finden verdienen. „Auf keinem anderen Gebiete ist Comenius so sehr seiner Zeit vorausgeeilt, wie auf dem der Schulorganisationsfrage."

Was endlich des Comenius eigene praktische Bethätigung für die Volksschule anlangt, so erfahren wir darüber so gut wie nichts, obwohl wir wissen, dass er sich verschiedentlich für die Einrichtung bez. richtige Gestaltung von Gymnasien mit Rat und That bemühte. Für die Volksschule aber scheint er praktisch wenig gethan zu haben. (Vgl. auch Vrbka, Leben und Schicksale des J. A. Comenius, Znaim 1892. S. 63.)

Darüber mögen wir, die heute des Comenius höchste Leistung auf dem Gebiet der Volksschulidee suchen, uns einigermassen wundern und erstaunlich mag es uns wohl erscheinen, dass die grosse Unterrichtslehre bei der Mitwelt des grossen Paedagogen und noch Jahrzehnte nach seinem Tode in ihrer Bedeutung nicht erkannt wurde, dass vielmehr die Kritiker der damaligen Zeit in Comenius nur den Reformator des lateinischen Sprachunterrichts sahen und ihn als sólchen schätzten. Aber diese Thatsache liegt vor. Und dass es Comenius nicht gelang zu seiner Zeit einen Umschwung auf dem Gebiet der Volksschule herbeizuführen, wie er ihn wünschte, das lässt sich zum grossen Teil durch die ungünstigen Zeitverhältnisse erklären, in denen er lebte: unter den Stürmen des dreissigjährigen Krieges wurde jede Verwirklichung idealer Bestrebungen verhindert; von Schulen und Lehrern war fast nicht mehr die Rede.

So prallte auch dieser Vorstoss, welchen Comenius für die Volksschule unternommen, an der ehernen Gang des Menschenschicksals ab, bis fast zweihundert Jahre später andere Zeitläufte die gebildete Welt zur Durchführung des allgemeinen Volksschulgedankens drängten.

Besprechungen und Anzeigen.

J. H. Maronier, Geschiedenis van het Protestantisme van den Munsterschen vrede tot de Fransche revolutic 1648—1780. Een leesboek, bekroont en uitgegeven door het Haagsche Genootschap tot verdediging van den christelyken godsdienst. 2 Bände. Leiden 1897, E. J. Brill. X, 239 u. 256.

Es ist nicht leicht, die Geschichte der Gegenreformation, der Restauration der Papstkirche seit dem 30jährigen Kriege und ihre Auslösung im Zeitalter der Aufklärung volkstümlich und zugleich gediegen wissenschaftlich, stoffreich und in lichtvoller anziehender Gruppierung zu schreiben. Die Haager „Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion" hat sich ein Verdienst erworben, indem sie eine zusammenfassende populäre Geschichtsdarstellung jener überaus wichtigen Periode unter dem Gesichtspunkt der protestantischen Entwickelung in den einzelnen von der deutschen Reformation berührten Ländern als Preisaufgabe stellte, und noch mehr, dass sie die mit dem ersten Preise gekrönte Arbeit des emeritierten Pastors der Rotterdamer Remonstrantengemeinde, J. H. Maronier, letzthin publiciert hat. Ich habe mit stets wachsendem Interesse das Buch durchgenommen. Der erste Hauptteil giebt nach einer einteilenden Würdigung des Westfälischen Friedens und der durch ihn bedingten weiteren Situation eine eingehende Schilderung des „Protestantismus in seinem Streit mit Rom", also vorwiegend seines Martyriums und seines doch endlichen siegreichen Freiheitskampfes von Land zu Land bis übers Meer in die neue Welt. Zuerst die Reformation und Gegenreformation in England und Schottland mit ihren puritanischen Charakterköpfen und Blutzeugen, mit Cromwell und den Covenants, den Drangsalen unter Jakob I. und Karl I. und ihren beiden gleichnamigen Nachfolgern, bis unter dem Prinzen von Oranien der Tag der Freiheit kam. Ausführlicher noch wird die Entwickelung der Dinge in Frankreich verfolgt von der Zeiten der Ruhe unter Heinrich IV. und Ludwig XIII., ja noch in den Anfängen Ludwigs XIV., bis dieser dann freilich, willenlos unter den Händen der Jesuiten, mit Dragonaden und Galeeren die Aufhebung des Edikts von Nantes bekräftigte und ein Stück Selbstmord an Frankreich verübte. Der Aufstand der Camisarden unter Cavalier und Roland und weiterhin die Sammlung der „Kirche der Wüste" durch Antonie Court und Paul Rabant, die

beiden „Retter des Protestantismus in Frankreich“, sind mit aller Liebe gezeichnet und die Wurzel der grossen Revolution, die doch erst wirkliche Religonsfreiheit brachte, in den Greueln der Gegenreformation blosgelegt. Es folgt das Bild von dem „Israel der Alpen“, den Waldensern in Piemont und Südfrankreich, der Beginn ihres Martyriums durch Karl Emanuel von Savoyen und die von ihm begründete, „Gesellschaft zur Ausrottung der Ketzerei“, ihre erste Erhebung unter Jayer und Janavel, die 20 jährige Ruhezeit, bis auf Ludwigs XIV. Betreiben auch gegen sie die Hetze wieder losbricht, doch endlich die glorieuse rentrée unter Henry Arnaud das neue Freiheitsedikt von 1693 zur Folge hat. — Höchst interessant ist das folgende Kapitel von den Gesandtschaftskapellen protestantischer Höfe in Paris und Wien, die mit ihrem evangelischen Gottesdienst und Jugendunterricht verbunden mit Krankenhäusern als evangelische Inseln mitten in römischer Hochflut vielen ein Zorn geworden sind, in Paris vor allem die niederländische, — trotz jesuitischer Intriguen vom Heimatlande selbst aus —, in Wien auch die dänische und schwedische, — der Protestantismus in Österreich, dem als in Ferdinands Erblanden von den Segnungen und Freiheiten des westfälischen Friedens fast nichts zu gute kam, hat ja heute mehr wie je Anlass, sich auf seine Märtyrergeschichte zu besinnen, wie in Böhmen, Mähren und Schlesien noch unter Maria Theresia bei ihrem Eifer für die „Einheit der Religion“ durch Missionare und Soldaten gerüstet worden ist, wie in Ungarn, das nach dem Frieden rasch aufblühte, der Erzbischof von Gran wie ein Raubtier wüthet, die Jesuiten durch walachische Einquartierungen hausen liessen und ihr Zögling Leopold I. alles in ihre Hände gab, sodass sie auch unter Karl VI. um kaiserliche Gegenbefehle sich einfach nicht kümmerten, wie endlich auch da erst die josefinische Aera die Freiheit und kirchliche Neuordnung brachte. Der barbarischen Austreibung der Salzburger im Winter 1731 durch den Bischof Graf Firmian, durch die das kleine Salzburg um 30000 seiner besten Bürger ärmer wurde, ist ein ergreifendes besonderes Kapitel gewidmet. Rührend ist auch das folgende von den „verbotenen Büchern“ und den mancherlei verwunderlichen Bergungsorten, in denen man in Frankreich und Österreich Bibeln und sonstige evangelische Schriften den Augen der Spürhunde zu entziehen wusste. — In Deutschland war durch den Friedensschluss offenbare Gewalt ausgeschlossen, so arbeitet man hier durch Fürstenkonversionen und geheime Einwirkungen auf das Reichskammergericht und das Corpus evangelicorum ist machtlos dagegen wie gegen die furchtbare Verwüstung der Pfalz durch Turenne. — Beim Osterstreit in Hohenlohe freilich, wo die Protestanten durch Soldaten gezwungen werden sollten, Ostern mit den Römischen zusammen nach dem Gregorianischen Termin zu feiern, genügte es 1750, dass der Markgraf von Ansbach 100 Mann zu ihrem Schutze abordnete und sie durften in Frieden ihr Ostern halten. — In Polen, wo der Protestantismus in 2000 Ge-

meinden blühte, bekamen die Jesuiten unter Siegesmund III. völlig freie Hand, die Socinianer wurden als Landesverräther vertrieben, das Thorner Blutgericht setzt allem die Krone auf. Erst 1768 erhielten Protestanten wie Griechisch-Katholische wieder die Freiheit Kirchen zu bauen, bis endlich die letzte Teilung Polens 1793 ihnen die volle Religionsfreiheit zurückgab. — Ein eigenes Kapitel verfolgt weiterhin das Schicksal der Flüchtlingsgemeinden vor allen in Brandenburg-Preussen, in Holland und England, in der Schweiz und der neuen Welt. Mit dem Charakterbild der beiden edlen Schutzherren des Protestantismus, des Grossen Kurfürsten und des Prinzen von Oranien, schliesst dieser erste Hauptteil vom Verteidigungskampf des Protestantismus gegen Rom. — Der II. schildert die innerprotestantische Entwickelung in Lehre und Leben während jener Periode zunächst in Deutschland und England in 5 Kapiteln: Luthertum und Pietismus, Zinzendorf und Brüdergemeine, Mysticismus in der lutherischen Kirche, Fox und Penn und Methodismus, auch hier durchweg mit eindringendem Verständnis und gerechter Würdigung der treibenden Kräfte und führenden Persönlichkeiten. Fünf weitere Kapitel — sie eröffnen den II. Band — sind der reformierten Kirche der Niederlande gewidmet und behandeln nach einem Blick auf das Verhältnis der Protestanten zu den Römischen, die Voetius-Coccejanischen Streitigkeiten (die sich bis auf Politik und Kleidertracht erstrecken), Pietismus und Mysticismus und ihre wirksamsten Vertreter in Holland, insbesondere sodann noch Jean de Labadie und seine merkwürdig enthusiastisch-kommunistische Gemeinde und den Pietismus, Mysticismus und Methodismus in sich vereinigenden Utrechter Bussprediger Jodokus von Bodenstein. — Der III. Hauptteil giebt endlich ein überaus anschauliches und vielgestaltiges Bild von dem Zeitalter der „Aufklärung“, zeichnet das Verhältnis des Protestantismus zur neuerwachten Naturwissenschaft, zur Philosophie (mit specieller Rücksicht auf die Entwickelung in Holland, England, Deutschland und Frankreich), zur rationalen Bibelkritik, zur Litteratur und ihren klassischen Heroen und endlich den Protestantismus in seinem Einfluss auf das gesellschaftliche, sociale Leben. So bietet dieser letzte Teil in gedrängten Zügen eine Kulturgeschichte des für die Neuzeit so überaus wichtigen 18. Jahrhunderts, die in der geschickten Gliederung der reichen Stofffülle und der entsprechenden Plastik der Darstellung auf Grund der zuverlässigsten Quellen und Vorarbeiten in die Hände jedes Gebildeten zu wünschen wäre. Der bei aller Weitherzigkeit gut protestantische Standpunkt des Verf. tritt wie überall so in der Schlussbetrachtung kräftig und hoffnungsfreudig hervor. Ich bin überzeugt, dass eine wenigstens theilweise deutsche Bearbeitung auch bei unserem ernstergerichteten Leserpublikum eine dankbare Aufnahme finden würde, dem Leserkreise unserer Gesellschaft ist vieles auch in den allgemein gegehaltenen Ausführungen gewiss aus der Seele geschrieben.

Magdeburg. Lic. Oskar Kohlschmidt.



Hans G. Schmidt, Fabian von Dohna. Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte, hrsgeg. von G. Droysen, 34. Heft. Halle 1897, M. Niemeyer. 225 S. gr. 8⁰. 5 M.

Der Wunsch, eine Biographie Fabians von Dohna zu besitzen, dem in diesen Heften 1896 V, 119 Ausdruck gegeben war, ist erfüllt. Die Schrift Schmidts folgt dem Lebenslauf des vielgewanderten Diplomaten und schildert die reiche Thätigkeit des Freundes des Pfalzgrafen Johann Kasimir und bedeutenden Beraters des Brandenburgischen Hauses. Dem langen Leben Fabians (1550—1621) ist durch das reformierte Bekenntnis das Gepräge gegeben, schöpferische Frische und Regsamkeit gegenüber der geistigen Starrheit des orthodoxen Luthertums, aber auch heftige Anfeindung und schmerzliche Kämpfe für den „ketzerischen“ Glauben.

In Preussen geboren, kam der früh verwaiste Knabe 14jährig zur Strassburger Schule, wo er bis 1568 blieb, aber nicht gut that. Nach einem kurzen Aufenthalt in Wittenberg, das durch religiöse Streitigkeiten erregt war, verweilte er zwei Jahre in Italien, wohin er nach einer am jülichschen Hofe verlebten Zeit zurückkehrte. In Padua beschloss er nach einem heftigen Fieberanfall, nach Genf zu ziehen, „wiewohl er lange zuvor durch Gottes Gnade zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen war“. Wer ihn bis dahin zu Gunsten des reformierten Bekenntnisses beeinflusst hat, ist unbekannt. In Genf verkehrte er mit Beza und Hottomanus und verliess das Luthertum. Nach einem zweiten Verweilen in der Hochburg des Kalvinismus lernte er Ludw. Camerarius, Lazarus Schwendi u. a. kennen und gewann Languet zum Freunde. Dieser wies ihn an Johann Kasimir von der Pfalz, den einzigen deutschen Fürsten, der ihn bei seiner Konfession in Dienst nehmen würde. Von diesem angenommen, wurde Fabian bald seine rechte Hand in dem Kampfe zwischen Luthertum und Kalvinismus und in dem Bemühen, bedrängte Glaubensgenossen im westlichen Europa zu unterstützen. Aber bei der Ausführung aller grossen Gedanken hatte er mit der kleinlichen konfessionellen Engherzigkeit unter den Evangelischen zu kämpfen, von der er selbst nicht frei war. Fabians Name ist mit der Geschichte des Zeitalters der Gegenreformation unlöslich verbunden. Er lud den Hass von Katholiken und Lutheranern auf sich, errang aber auch die treue Anhänglichkeit seines Herrn und mancher seiner Räte, wie Beutterich und Eheim. Es würde zu weit führen, seine diplomatischen Fahrten hier anzuführen, seine Thätigkeit im Kölner Krieg, seine Kriegsdienste in Russland und Frankreich.

Von bleibendem Werte wurde sein Wirken in Preussen. Nach Johann Kasimirs Tode entliess ihn Friedrich IV. von der Pfalz auf dringendes Bitten des Kurfürsten von Brandenburg aus seinem Dienste. Fabian trat an die Spitze der preussischen Partei, die Anschluss an Brandenburg wünschte, im Gegensatz zu der Ritterschaft, die das ungebundene Leben einer polnischen Woiwodschaft mit ihrer ständischen

Willkür dem straffen Regiment eines Hohenzollernfürsten vorzog. Zum Oberburggrafen ernannt, stellte er seinen ganzen Einfluss und seine diplomatische Geschicklichkeit in den Dienst Brandenburgs. Da aber die Satzungen des in Lehnsabhängigkeit von Polen stehenden Herzogtums einen Kalvinisten von jedem Amte ausschlossen, griff der Kampf der Stände gegen den hohen Beamten auf religiöses Gebiet über und wurde mit der ganzen Härte und Unduldsamkeit des Fanatismus geführt. Von den Kanzeln wurde in der bekannten kräftigen Ausdrucksweise jener Zeit gegen Dohna gewettert, die lutherische Geistlichkeit wollte den betagten Ketzer einem geistlichen Examen unterziehen, das Wüten der religiös-politischen Erregung hinderte die Politik Brandenburgs so sehr, dass der Kurfürst sich entschloss, seinen gewichtigsten Kämpen zu bitten, abzudanken. Aber Fabian, der auf einem Landtage gesagt haben soll, er sei kein Kalvinist, sondern ein Christ, der sein Glaubensbekenntnis veröffentlichte — das natürlich von der Orthodoxie verworfen wurde — hielt den Verzicht nicht für vereinbar mit seiner Ehre. Das Eingreifen des Polenkönigs zu seinen Gunsten machte dem offenen Streit ein Ende, aber bei Vorgesetzten und Untergebenen blieb er heimlich in Acht und Bann. Schliesslich, durch körperliche Schwäche gezwungen, nahm er seinen Abschied, blieb aber ein erwünschter Ratgeber seines Herrn, der ihn in Karwinden mit seinem ganzen Hofstaate vor dem Übertritt zum reformierten Bekenntnis aufsuchte. Fabian betonte die Übereinstimmung der lutherischen und reformierten Lehre, den Gedanken, der in unserem Jahrhundert zur Union führte. Als Haupt seiner Familie, deren Glieder in dieser Zeit eine bedeutende Thätigkeit entfalteten, blieb auch der Privatmann noch von Einfluss, wenn er sich auch in den letzten Jahren immer mehr theologischen Studien, den Schriften von Joh. Arnisaeus, Abrah. Scultetus u. a. zuwandte.

Brieg. Dr. Hans Schulz.

Die Klassiker der Pädagogik. Bd. XVIII. **Johann Amos Comenius.** Herausgegeben von Dr. Eugen Pappenheim. II. Teil. Lehrkunst (Didactica), zur Didaktik, Sittenregeln, Gesetze, konzentrischer Lehrgang, Informatorium der Mutter Schul, Volksschule, Orbis pictus. Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Gressler. 1898. V, 361 S. 8⁰ geh. 4 M.

Vorweg sei bemerkt, dass dieser zweite Teil eine dankenswerte Ergänzung des ersten Teiles bietet, der einen Lebensabriss des Joh. Amos Comenius und die aus dem Lateinischen übersetzte „Grosse Lehrkunst“ enthält; der Teil war um so notwendiger, als aus den Angaben des Lebensabrisses sich schwerlich ein einigermassen vollständiges Bild der pädagogischen Wirksamkeit des Comenius gewinnen lässt. Der Verfasser hat auch selbst im Vorwort zum ersten Teile ausgesprochen, dass er in dem zweiten eine eingehendere Würdigung dieses wahren „Klassikers der Pädagogik“ zu geben den Wunsch und die Absicht hege. Das thut er nun zwar auch im zweiten Teile nicht,

vielmehr macht er es durch das darin Gegebene zur Aufgabe des Lesers, sich solche Würdigung selbst zu gewinnen: von kurzen Vorbemerkungen abgesehen giebt er doch nur Übersetzungen aus einigen Schriften des Comenius. Vielleicht wäre es nicht unangemessen gewesen, seinerseits das zusammenfassende Ergebnis darzulegen, aber wir räumen immerhin gern ein, dass sein Schweigen in der Beziehung seine Vorzüge hat, insofern er den Leser selbständig arbeiten und urteilen lässt, ohne weiteren Einfluss auf ihn auszuüben. Aus der Überschrift des ersten Abschnittes I. Die Lehrkunst (Didactica) S. 9 bis 92 ist nicht sofort ersichtlich, woher er entnommen ist, das sagt uns erst die Vorbemerkung, die uns mit dem Inhalte der ersten 9 Kapitel der Novissima Linguarum Methodus bekannt macht. Es folgt dann die Übersetzung von Kap. 10, in welchem die Lehrkunst als Grundlage der neuesten Sprachmethode entwickelt wird. S. 9 § 15: „Zum Lernenden ist Gelehrigkeit erforderlich". Es soll wohl heissen: Dem Lernenden etc. Die Randbemerkung: „Erfordernis des Lernenden ist Gelehrigkeit" hätte wohl besser gefasst sein können. Zu disciplina bemerkt der Verf. S. 10: Die Endung plina ist schwer zu erklären, aber mit pellere treiben hat sie gewiss nichts zu thun. Er hätte dann doch auch angeben sollen, dass eigentlich nur von der Endung ina die Rede sein kann, die an den Stamm discipul angehängt wird und insgemein eine Thätigkeit oder den Ort ihrer Ausübung bezeichnet. Zu § 41 S. 25: „Schlecht(e Gegenstände) sind, die zu lernen schadet, und deshalb dürfen sie weder gelehrt noch gelernt werden; und, wenn aus Unvorsicht sich etwas eingeschlichen hat, muss es verlehrt und verlernt werden" bemerkt der Verf.: „Man erwartet im lat. Text dedocendum et dediscendum, auf quid bezogen, während Comenius dedocendae et dediscendae giebt". Ich sehe nicht ein, warum hier nicht ebenso gut das Subjekt des Hauptsatzes weiter wirken kann; dass es hier weiter wirken soll, war die Absicht des Comenius. Zu Paronymie in § 108 S. 61 bemerkt der Verf.: „Unter paronymen Worten versteht Comenius wohl solche, welche von verschiedenen Menschen verschieden verstanden werden". Ich verstehe nicht, warum neben homonym, synonym nicht paronym wie gewöhnlich in dem Sinne „ähnlich klingend" genommen werden soll. In der zweiten Anmerkung zu S. 88 bemerkt der Verfasser: „Die Verse sind aus Sirach", während er im Texte angiebt Pred. 34, 9. 10. Die Angabe des Textes ist erst durch den Übersetzer unrichtig geworden, der Ecclesiasticus durch Prediger und nicht durch das richtige Sirach verdeutscht hat.

Es folgt dann der 2. Hauptabschnitt: Zur Didaktik. Aus Schulreden und kleineren Abhandlungen. S. 93—190 und zwar 1. Didacticae idea ex arcanis aeternis. 2. Methodi verae encomia. Ex fabula de Labyrintho Daedales filoque Ariadnes in einem Auszuge, der sich mit den Labyrinthen der Schulen beschäftigt. 3. E Labyrinthis Scholasticis exitus tandem in

planum, sive Machina Didactica, mechanice constructa, ad non haerendum amplius (in docendi et discendi muniis) sed progrediendum. An dieser Abhandlung habe ich den Wert der Übersetzung einer genaueren Prüfung unterzogen, für die mir eine eigene Übersetzung in „zwei Abhandlungen des Joh. Am. Comenius. Hannover-Linden, Manz & Lange, 1894“ die Unterlage bot. Die auch für den 1. Teil von mir angestellte Prüfung sowie die jetzige hat ergeben, dass die Übersetzung Pappenheims den Sinn des Originals möglichst getreu wiedergiebt und dabei in gutem lesbaren Deutsch abgefasst ist.

Im einzelnen ist mir dabei folgendes aufgefallen. S. 99 § 6: „Durch eben diese (Labyrinthe) schleppt man die Geister mit sich, führt sie darin umher und verwirrt sie, ohne Ausgang“. Die Bedeutung der Worte „ohne Ausgang“ ist nicht recht klar, besser dafür: „ohne einen Ausgang zu eröffnen“. S. 99 § 7: „er solle mit Mühe und Studium eine Art oder ein Verfahren ausfindig machen“. Für „mit Mühe und Studium“ schreibe „mit Mühe und geflissentlich“. Die Annahmen in den Anmerkungen auf S. 100 scheinen nicht notwendig. Die Übersetzung am Schluss von § 11 S. 101: „Mit einem Wort: damit man nichts lehre, lerne, wisse, obenhin, nur für die Neugier, um es zu wissen, vielmehr für die Kunst, damit es gethan werde; und wiederum nicht nur, damit es gethan werde zum Nicht-Gebrauch oder zum Missbrauch, sondern zum schönen, angemessenen und für das Leben heilsamen Gebrauch“ ist nicht recht verständlich, schreibe: „vielmehr zur Erlangung einer Fertigkeit, und wiederum nicht einer blossen Fertigkeit, die nicht gebraucht oder missbraucht wird, sondern zu schönem etc.“ S. 102 § 13: „In der Ausführung der Dinge aber ist die menschliche Natur gleichfalls wissbegierig“. Von Wissbegier kann bei der Ausführung doch nicht wohl die Rede sein, wohl aber von Rührigkeit, also statt wissbegierig „äusserst rührig“. S. 106 § 24: „Damit nichts die Geister abschrecke, vielmehr anlocke“. Kann „nichts“ auch Subjekt zu „anlocke“ sein?

4. Typographeum vivum, hoc est, ars compendiose et tamen copiose ac eleganter sapientiam non chartis sed ingeniis imprimendi. § 15–21, sonst Inhaltsübersicht. 4. Ventilabrum sapientiae sive sapienter sua retractandi ars, cum adjuncta authoris omnium didacticarum suarum cogitationem retractatione brevi: eine Selbstkritik des Comenius über seine didaktischen Schriften, in der jedoch namentlich die Beurteilung seiner lateinischen Unterrichtsbücher fortbleibt. 6. „Die Aufgabe der Schule“, ein Auszug aus der Pataker Schulrede de pellenda scholis ignavia. Die gewählte Überschrift entspricht nicht sonderlich dem gewählten Inhalt, der uns in den §§ 5—15 eine vielseitige Begriffsbestimmung der Schule vorführt, in den ff. §§ das Muster eines guten Lehrers, guten Schülers und guten Schulherrn betrachtet. 7. Illustris Patakinae scholae idea. 8. De cultura ingeniorum. 9. De utilitate accuratae rerum nomenclaturae. 10. De

eleganti elegantiarum studio. 11. „Über das Spiel (ludus)." (Auszug aus Opera did. omn. III, p. 830/831). Es folgen dann noch 6 andere Abschnitte unter III. Sittenregeln, IV. Gesetze einer wohlgeordneten Schule. V. „Zur Veranschaulichung des konzentrischen Lehrganges des Comenius" werden interessante Zusammenstellungen aus Janua linguarum, Atrium Latinitatis, Schola Ludus, Orbis pictus, Vestibulum linguarum gegeben. VI. Informatorium. Der Mutter Schule; ein Wiederabdruck des deutschen, 1633 in Polnisch Lissa gedruckten Textes. VII. Zur Didaktik der Volksschule. 1. Die 6 Unterrichtsbücher (Veilchenbeet u. s. w.). 2. Aus „Schule als Spiel". VIII. Orbis pictus. Aus dieser Inhaltsangabe wird ersichtlich, dass der Verfasser eine geschmackvoll getroffene Auswahl aus den pädagogischen Werken des Comenius bietet, die wohl vielfach Anklang finden dürfte; wenn er es nicht, wie es scheint, geflissentlich vermieden hätte, auf Vorarbeiten Bezug zu nehmen und sich in dem Falle kürzer zu fassen, hätte er seine Arbeit noch verdienstlicher gestalten können, da er alsdann Raum noch für anderweitige Auszüge aus den opera did. omnia gewonnen hätte. In dieser Beziehung erwähne ich neben den bereits oben angeführten „zwei Abhandlungen des Joh. Amos Comenius. Übersetzt von Prof. Dr. C. Th. Lion. Hannover-Linden, Manz & Lange 1894" noch „des Joh. Amos Comenius Schola Ludus, d. i. die Schule als Spiel. Ins Deutsche übertragen von Wilhelm Bötticher. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne, 1888". Vielleicht unternimmt er es in der 2. Auflage, die wohl in nicht zu langer Frist sich notwendig erweisen wird, auch eine zusammenfassende, in sich zusammenhängende Würdigung der pädagogischen Thätigkeit des Comenius zu geben.

Eisenach, den 8. Februar 1898. C. Th. Lion.

Das jetzt abgeschlossene sechste Zehnt der Geschichtsblätter des deutschen Hugenotten-Vereins enthält u. a. Beiträge zur Geschichte der Gemeinden in Niedersachsen, in Pinache, Frankfurt a. O., Friedrichsdorf a. T., Braunschweig, Magdeburg, Walldorf, Hanau, Offenbach. In mehreren dieser Kolonien haben sich neben den französischen Reformierten Waldenser niedergelassen. Das letzte Heft wird eingeleitet durch eine Vorrede Tollins, die eine kurze Übersicht über die Geschichte und Verfassung der hugenottischen Synoden in Deutschland bildet.

Als fünften Teil seiner Beiträge zur Geschichte der husitischen Bewegung teilt Loserth (Archiv für österr. Geschichte LXXXII, II. Hälfte S. 327 ff.) eine Reihe von zeitgenössischen Berichten über den Tod von Hus und zur Charakteristik seiner Anhänger mit, die zum Teil interessante neue Einzelheiten bringen. Eine weitere Anzahl von Dokumenten, die er veröffentlicht, bietet wertvolle Belege zur Geschichte der Ausbreitung des Wiclifismus, namentlich in Mähren.

Nachrichten.

Wir wollen auch an dieser Stelle unsere Leser auf den oben abgedruckten Aufsatz von Dr. Otto Krebs über Comenius und die Volksschule aufmerksam machen. Der Grundgedanke, der den Erwägungen des Comenius Ziel und Richtung gab, verdient gerade heute wieder besondere Beachtung. Denn wir sind heute mehr als je in Gefahr, die Gemeinsamkeit der geistigen Grundlage, die für alle Stände eines Volkes, gleichviel ob reich oder arm, hoch oder niedrig, bis zu gewissem Grade vorhanden sein sollte, in Folge der gesteigerten Anforderungen, die der Kampf ums Dasein an die Fachbildung stellt, mehr und mehr zu verlieren. Gewiss, wir brauchen die Berufserziehung und die Fachbildung; wenn aber über diesem Bedürfnis, das das tägliche Leben stellt, die höheren Bedürfnisse der Bildung, die im Sinne des Comenius „Allen Alles lehrt", vernachlässigt wird, so wird der Auflösung der Gesellschaft in Einzelwesen, denen der geistige Zusammenhang fehlt, lediglich beschleunigt werden. Wer die Gleichheit der geistigen Grundlage, die Alle haben sollten, beeinträchtigt, ist unzweifelhaft unbewusst ein Feind der gesellschaftlichen Ordnung, die in der Gemeinsamkeit der wichtigsten Grundlagen allgemeiner Bildung eine ihrer stärksten Stützen besitzt. Für die Schaffung einer solchen gemeinsamen geistigen Grundlage zu wirken, ist eine der Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Mit Genehmigung des Kardinals Bansa, Erzbischofs von Florenz, der selbst Dominikaner ist, hat sich kürzlich ein Ausschuss zur Feier des 400-jährigen Todestags (23. Mai 1498) **Hieronymus Savonarolas** gebildet. Der Dichter Carducci hat seine anfängliche Zusage, die Festrede in Bologna zu halten, zurückgezogen. — Wir haben es bei Aufstellung des Arbeitsprogramms der C.G. im Jahre 1891 abgelehnt, den Namen Savonarolas in die Liste der Vorläufer und Gesinnungsgenossen des Comenius aufzunehmen, deren Geschichte wir zum Forschungsgebiet der C.G. im engeren Sinne rechnen. Die obige Mitteilung beweist, dass wir daran recht gethan haben. Es ist uns stets sonderbar erschienen, dass es zahlreiche Evangelische gegeben hat und noch heute giebt, die den Savonarola zu den „Vorläufern der Reformation" und zu den „Märtyrern des Evangeliums" zählen; Savonarola hat trotz seines Kampfes gegen kirchliche Missbräuche dogmatisch den Boden der römischen Kirche nie verlassen und ist stets ein fanatischer Mönch und „Ketzer"-Verfolger gewesen. Auf die Erneuerung der Macht der Mönchsorden war sein vornehmstes Streben gerichtet. Warum hat sich bisher in evangelischen Kreisen keine Hand gerührt, um wirkliche vorreformatorische

evangelische Märtyrer zu feiern? Es ist ein Zeichen arger Verwirrung, wenn man Evangelischen zumutet, denselben Mann zu feiern, den gleichzeitig auch die Dominikaner zu ihrem Helden machen.

Der Aufsatz über die „Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse“ (M.H. der C.G. 1898 S. 26 ff.) hat zu mannigfachen Meinungs-Äusserungen Veranlassung gegeben, vielleicht vornehmlich deshalb, weil er eine in Folge kirchlich-katholischer Polemik vielfach in der Presse erörterte Frage, nämlich die Frage nach dem **Ursprung der Freimaurerei**, wenigstens streift. Gegenüber der in der klerikalen Presse üblichen Behauptung, dass die Logen die echten Kinder des englischen Deismus ums Jahr 1717 seien, mag doch an folgende Thatsachen erinnert werden. Der preussische Staatsmann Jacob Friedrich von Bielefeld, der nebst dem Vize-Präsidenten der Königl. Akademie der Wissenschaften Karl Stephan Jordan der Begründer der ältesten preussischen Grossloge „Zu den drei Weltkugeln“ gewesen ist (s. Geschichte der Grossen National-Mutterloge der Preussischen Staaten, genannt zu den Drei Weltkugeln, Berlin 1869 S. 1 u. 9 ff.), liess im Jahre 1763 ein zweibändiges Werk unter dem Titel: Lettres familieres et autres de M. le Baron de Bielefeld. A la Haye 1763 veröffentlichen[1]). Darin findet sich (S. 13) ein Brief an Mademoiselle M. D. B. zu Hamburg vom 6. Februar 1738, worin er seinen Anschluss an die Logen, der Missdeutung erfahren hatte, rechtfertigt und unter Anderem sagt: S'il se traitoit quelque chose de dangereux, de répréhensible, de criminel dans nos Loges, ne seraient elles pas déjà détruites il y a long temps? Et l'experience de tant de siècles, pendant lesquels cet ordre a subsisté, sans faire autre chose que du bien et des charités, ne combatelle pas plus en sa faveur que tous mes argumens?“ Bielefeld, der kaum zwanzig Jahre nach der Begründung der englischen Grossloge eben in England diesem Kreise nahe getreten war, ist also der Ansicht, dass die Logen Jahrhunderte alt sind. Wie hätte er eine solche Ansicht öffentlich äussern können, wenn er fürchten musste, dass seine Brüder ihn eines Tages in dieser Beziehung verleugnen würden? Vielmehr gab er nur einer allgemeinen Überzeugung Ausdruck. Wenn gleichwohl klerikale und andere Forscher die Sache heute besser wissen, so mögen sie sehen, wie sie ihre Behauptungen beweisen. Ist aber Bielefelds Aussage wahr, so beruht doch sicherlich das Wesen der Freimaurerei nicht auf den Anschauungen der Deisten von 1717, selbst wenn ein zeitweiliger Einfluss auf einzelne Maurer stattgefunden haben sollte, was möglich ist, aber ebenfalls erst zu beweisen wäre.

Kaspar Hedio († 1552), der seit 1523 als evangelischer Prediger zu Strassburg wirkte und theologische Vorlesungen an St. Thomae hielt, unterhielt mit „den Christen im Rheingau“ seit dem Jahre 1520, wo er Hofprediger in Mainz geworden war oder schon früher, nahe persönliche Beziehungen. Wir besitzen von ihm einen im November 1524 veröffentlichten

[1]) Eine deutsche Ausgabe erschien in Danzig 1765. Die französische Ausgabe findet sich in der Königl. Bibliothek zu Berlin.



„Sendbrief an das christliche Häuflin im Rinckgau, Mentzer Bisstumbs", unterzeichnet „Strassburg uff Catharine im 24 Jare" (abgedruckt in Kaspar Hedio, Zwei Predigten von dem Zehnten, Ex. in der Kgl. Bibl. zu Berlin, auf das uns Herr Pastor Dr. Hubert hierselbst aufmerksam gemacht hat), in welchem er u. a. auf **Johann von Wesel** Bezug nimmt. Wenn er diesen als Vertreter der „christlichen Wahrheit" bezeichnet, oder, wie er sagt, „christlicher Wahrheit hertzhafftigen Retter", der vor den „Christen im Rheingau" einst ohne Menschenfurcht gepredigt habe, so folgt daraus, dass er diesen Mann im Sinne der „Christen im Rheingau" als Gesinnungsgenossen der von ihm selbst vertretenen evangelischen Auffassungen betrachtete. Dabei wolle man beachten, wie lebendig die Erinnerung an diesen Mann in jenen Kreisen damals noch gewesen ist.

Vor Kurzem ist im Selbstverlage des Verfassers, Lic. theol. **Gerhard Haakes**, Predigers der Mennoniten-Gemeinde Monsheim-Obersülzen, eine kleine Schrift erschienen unter dem Titel: Hans Denck, ein Vorläufer der neueren Theologie 1495—1527 (74 S. 8⁰). Der Titel verspricht mehr als das Buch enthält, sagt aber zugleich nicht alles, was darin enthalten ist. Thatsächlich nämlich wird nach einer kurzen Einleitung nur ein Lehrpunkt im Anschluss an Dencks Schriften ausführlich erörtert, nämlich seine Lehre vom „Worte Gottes" (S. 13—41); dann folgt auf sechzehn Seiten eine „Beurteilung der Lehre Dencks". Neben den dogmatischen Erörterungen läuft aber eine sehr lebhaft gefärbte Polemik wider Personen und Zustände (besonders unter den heutigen Mennoniten) her, die man in dieser Schrift und zumal aus der Feder eines Mennoniten-Predigers durchaus nicht erwartet. Für Denck selbst verräth Haake eine warme Begeisterung, indessen kann der hier gemachte Versuch, den Denck für eine neuere theologische Schule in Anspruch zu nehmen, nur dazu führen, die Züge des Bildes zu verwischen; nicht vom Standpunkt einer heutigen Richtung, sondern aus seiner Zeit heraus müsste der Mann gezeichnet werden.

Es ist sehr erfreulich, dass man sich derjenigen Männer, welche Mitglieder des „Palmenordens" des 17. Jahrhunderts gewesen sind, heute mehr als früher wieder erinnert und ihr Andenken zu erneuern sucht. Zu diesen gehört **Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha,** geb. 25. Dezember 1601, gest. 26. März 1675. Er war im Jahre 1619, also schon zwei Jahre nach der Errichtung des Palmbaums Mitglied geworden und hat sich mit folgendem Denkspruch in die Liste eingetragen:

„Das Kreuz zwart bitter ist,
Doch endlich süsse wirt
Wann uns daraus erlöst
Christ der getreue Hirt."

Jetzt hat sich in Gotha (s. C. Bl. 1897 S. 150) ein Ausschuss gebildet, welcher beabsichtigt, am 25. Dezember 1901 zur Feier seines dreihundertjährigen Geburtstags in Gotha ein würdiges Denkmal zu errichten. Bei den nahen Beziehungen, die zwischen dem Herzog Ernst und Comenius bestanden, haben wir Veranlassung, noch näher auf die Sache zurückzukommen.

Gotfried Wilhelm Leibniz ist es gewesen, der die Weltanschaung, die Grundsätze und die Gedanken des Comenius in umfassendstem Sinn zum Gemeingut nicht bloss des deutschen, sondern auch anderer Völker, oder wenigstens breiter Schichten dieser Völker gemacht hat. Und das Werk von Leibniz haben dann, soweit es sich um die philos.-theologischen Grundgedanken handelt, Männer wie Pufendorf, Spener, Thomasius und Christian Wolff fortgesetzt. Aber auch Geister geringerer Ordnung haben an dem Werke weitergebaut und man thut Männern wie **Gottsched** und **Bodmer** Unrecht, wenn man sie lediglich in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Sprache und Litteratur namhaft macht. Vielmehr ist der Einfluss beider Männer auf das deutsche Bildungsleben im allgemeisten Sinn ein recht erheblicher und es ist ein Verdienst Eugen Wolffs in Kiel, dass er neuerdings nachdrücklich gerade auf diese Seite der Gottsched-Bodmerschen Wirksamkeit hingewiesen hat[1]). Der Geist von Comenius und Leibniz war es, der auch sie beherrschte[2]). Überaus wichtig aber ist, dass alle genannten Männer, Comenius wie Leibniz, Wolff und Gottsched, ihre Erfolge nur an der Spitze und mit Hilfe weitverbreiteter Organisationen, nämlich jener „Akademien“ und „Gesellschaften“ des 17. und 18. Jahrhunderts erreicht haben, deren Geschichte heute mehr und mehr aus dem Dunkel, das sie selbst über ihre Thätigkeit gebreitet haben, heraustritt. Da weder der eine noch die anderen sich auf die Autorität des Staates oder der Kirche stützen konnten, so wäre ihr Werk ohne die Hilfe gleichgesinnter Männer nach ihrem Tode sicher rasch dem Untergange geweiht gewesen. — Der Einfluss des Comenius auf Leibniz, der schon in der Schrift hervortritt, die der letztere als Zwanzigjähriger über die Methode der Jurisprudenz (1667) verfasste (s. Kleinert, Zur Kultus- und Kulturgeschichte S. 301), war ein starker. Die gleiche Beobachtung lässt sich an Leibnizens „Projet de l'education d'un prince“ machen.

In den M.H. der C.G. 1896 S. 275 Anm. 1 hatte ich auf Grund einer mir von guter Seite zugegangenen Mitteilung der Ansicht Ausdruck gegeben, dass die Schrift „Ein tzeytt lang geschwigner christlicher Bruder etc. Zwickau, Gastel 1524“ von N. Storch verfasst sei. Nachdem ich inzwischen Gelegenheit genommen habe, die Schrift selbst zu lesen, habe ich mich überzeugt, dass nicht Storch, sondern Hans Locher der Verfasser ist. Gleichwohl bleibt es dabei, was ich a. O. S. 275 behauptet hatte, dass die Schrift auf Zusammenhänge mit den „Ketzerschulen“, freilich mehr mit den süddeutschen als mit den mitteldeutschen, hinweist.

---

[1]) Eug. Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben. Kiel u. Leipzig 1897.

[2]) Vgl. u. a. die Schrift: Herrn Gottfried Wilhelm Freyherrn von Leibnitz Theodicen .... bei dieser vierten Ausgabe durchgehends verbessert, auch .... vermehrt von Johann Christoph Gottsched. Hannover und Leipzig, N. Förster u. S. Erben. 1744. 12 Bl. u. 843 gez. SS.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VII. Band. — 1898. — Heft 5 u. 6.

Zur Erinnerung an August Hermann Francke.

Von
Wolfgang J. Dreising,
evang. Pfarrer in Rönnebeck bei Lindow (Mark).

„O ihr Eltern, bedenket doch, dass unter allen leiblichen Gütern die Kinder das alleredelste und köstlichste Pfand sind, so euch Gott anvertrauet hat.“ Das ist ein hervorragendes unter den vielen goldnen Worten, welche der treue Mann geredet und geschrieben hat, der vor nunmehr zweihundert Jahren den Grund zu den blühenden Anstalten gelegt hat, welche noch heute seinen Namen führen, und damit zugleich den Grund zu einer neuen und bis in unsere Zeit fruchtbaren Entwicklung des Unterrichts und der Erziehung der Jugend, August Hermann Francke.

Derselbe ist geboren am 22. d. i. 12. März alten Styls im Jahre 1663 zu Lübeck, von wo sein Vater, bald danach von Herzog Ernst dem Frommen berufen, als Hof- und Justizrat nach Gotha übersiedelte. Nach dessen schon im Jahre 1670 erfolgtem Tode, als der Sohn demnach noch nicht sieben Jahre zählte, nahm sich die Mutter, des Lübecker ersten Bürgermeisters Gloxin Tochter, eine wahrhaft edle und fromme Frau, seiner Erziehung an. Mit Auszeichnung machte er, von tüchtigen Hauslehrern vorgebildet, das Gymnasium durch und studierte dann drei Jahre auf der damals noch bestehenden Universität, wo einst Luther seinen Studien obgelegen, in Erfurt. Aber nicht mit Freudigkeit schaut der fromme, tief gewissenhafte Mann auf seine Lernzeit zurück. Er nennt sich einen groben Heuchler, dem es eigentlich nur um äussere Ehre zu thun gewesen sei, er, der als Knabe schon sein eignes Zimmer dazu hat, um sich vor allem in Andacht und Selbstprüfung



zu ergehen. Francke wurde ein wahrhaft gelehrter Mann, der sonderlich in den alten, aber nicht weniger in neuern Sprachen, z. B. Französisch und Englisch, wohl zuhause war. Von höchster Bedeutung war seine Übersiedlung nach Leipzig 1684, wo durch Ph. J. Speners Anregung die collegia philobiblica in Aufnahme gekommen waren, noch mehr ein Aufenthalt bei dem Superintendenten Sandhagen in Lüneburg 1687, um sich in der Erklärung der heiligen Schrift zu vervollkommnen, dann aber der Grund seines ganzen fernern reichen Lebens, indem ihm dort eines Tages auf Grund des Spruches Johannis 20, v. 31 sein inneres Leben sich enthüllte und sein feuriges thatkräftiges Gemüt nun seine Lebensaufgabe im Dienste Gottes in Angriff nahm. Ein dreimonatlicher Aufenthalt bei Spener, dem er innig befreundet wurde, bestärkte ihn noch mehr, und nach einer kurzen Zeit in Hamburg, wo er sich zuerst im Unterrichten übte, nahm er die Stelle als Prediger an der Augustinerkirche zu Erfurt an, wo damals Joachim Justus Breithaupt Senior der Geistlichkeit war und zum Zorn des grössten Teils derselben im Spenerschen Sinne wirkte. Dem war Francke als Mitarbeiter hochwillkommen, und als dann die Schwierigkeiten mit den Amtsbrüdern so gross wurden, dass Breithaupt nach Halle a. S. ging, da zog er den treuen Freund nach sich, und so gelangte 1692 August Hermann Francke an die Stätte, von der aus er Ströme lebendigen Wassers der Welt zuführen sollte; er wurde von churfürstlich brandenburgischer Regierung zum Pfarrer in Glaucha vor Halle und alsbald auch zum Professor an der Universität ernannt, zu deren Mitbegründern er zu zählen ist. Mit einer Liebe, mit einer Arbeitskraft und Hingebung ohne gleichen nahm er sein Amt auf; es ist bekannt, dass er geäussert hat, er glaube einem ein grosses Geschenk gemacht zu haben, wenn er ihm eine Stunde seiner Zeit schenke. 1694 verheiratete er sich mit einem Fräulein von Wurm, es ist vielleicht noch nicht genug erkannt, welche treue Stütze diese seine Gattin ihm in seiner Lebensarbeit gewesen ist.

Nicht lange nach seiner Übersiedlung nach Halle nahm Francke Katechismusexamina in seinem Hause vor, welche er sehr bald auf seine Gemeinde im ganzen ausdehnte. Da fand er denn eine furchtbare Unwissenheit in geistlichen Dingen unter der Jugend neben einer körperlichen Verwahrlosung, die nicht weniger schlimm war. So brachte er in seinem Hause eine Büchse an,

in die Wohlhabende, deren manche schon jetzt seinen Rat einholten, für die armen Kinder Geld einlegen sollten. In diese Büchse legte einst ein Unbekannter[1]) sieben Gulden. Als Francke diese fand, sagte er: „Das ist ein ehrlich Kapital, davon muss man etwas Rechtes stiften; ich will eine Armenschule damit anfangen.“ Das hat der fromme Mann gethan, und aus dieser Armenschule sind jene gewaltigen Anstalten, die Franckeschen Stiftungen in Halle, erwachsen. Dabei bemerkt er: „Ich bin in allen meinen Sachen immer passiv gegangen, habe stille gesessen und nicht einen Schritt weiter gethan, als ich den Finger Gottes vor mir hatte.“ Wie das nicht gehindert hat, dass er die weitgreifendsten Pläne machte, sei dem Schlusse dieser Abhandlung zu zeigen vorbehalten. Hier sei zunächst eine Übersicht über seine Anstalten gegeben, wie er sie zuerst selbst in dem Werke darbot, das den Titel führt: „Segensvolle Fussstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes . . .“ 1701. Allmählich waren zwölf Schulen nötig geworden, besonders das Waisenhaus, die lateinische Schule, das Paedagogium regium, d. i. ein Internat für Kinder wohlhabender Eltern, welche die Gelehrtenlaufbahn einschlagen sollten, dazu die Buchhandlung, die Bibelanstalt und die einst sehr berühmte Apotheke des Waisenhauses. — Dass es dem so eingreifend wirkenden Manne nicht an Feinden fehlte, ist natürlich. Um so mehr ist es anzuerkennen, dass er schon in dem ersten Könige von Preussen, vor allem aber in Friedrich Wilhelm I., der Francke auf das höchste schätzte, ja ihn sogar auf sein Jagdschloss Königs-Wusterhausen einmal mitgenommen hat, so treue Beschützer und sein Wirken verständnisvoll anerkennende Monarchen gefunden hat. Friedrich Wilhelm hat nach Franckes Rat das Potsdamer Grosse Militär-Waisenhaus eingerichtet, und noch Friedrich der Grosse ehrte das Andenken des gewaltigen Pädagogen, Theologen und Universitätslehrers, indem er seinem Sohne, dem nachherigen Leiter der Anstalten, seine Protektion zuwandte. A. H. Francke starb am 8. Juni 1727.

In einer Abhandlung über Fenelons, des ehrwürdigen Erzbischofs von Cambrai, Traktat „Von der Erziehung der Jugend“, abgedruckt in der ausgezeichneten Zusammenstellung der päda-

---

[1]) D. Kremer meint in seinem Leben Franckes, dass es die Frau des Kommissionsrat Knorr gewesen sei.

gogischen Schriften Franckes in der bekannten Langensalzaer Ausgabe derartiger Klassiker, spricht derselbe sich dahin aus: „Ich bin von vielen bis anhero angetrieben worden, von der Kinderzucht etwas zu schreiben und ans Tageslicht zu geben, in Betrachtung, dass ich von der Zeit her, da mir Gott die Augen geöffnet, meine und anderer Erziehung im Lichte der Gnade anzusehen, meine Sorge fürnehmlich darauf gewandt, wie die überall höchst verderbte Art der Kinderzucht verbessert werden möchte.“ Francke hat nun in verschiedenen Schriften seine pädagogischen Erfahrungen und Anordnungen niedergelegt, und sind dieselben in der soeben angeführten Sammlung in einer besondern Vollständigkeit gegeben. Was sie so hervorragend wertvoll macht, ist der Umstand, dass sie alle aus dem Bedürfnis hervorgegangen sind. Hierher gehören

1. Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind.
2. Von der Anführung der Kinder zum Gebet.
3. Vom Katechismusexamen.
4. Ordnung und Lehrart, wie selbige in denen zum Waisenhause gehörigen Schulen eingeführt ist.
5. Instruktionen für die Präzeptores der Waisenkinder.
6. Ordnung und Lehrart des Pädagogiums.
7. Verbesserte Methode des Pädagogiums.
8. Idea studiosi theologiae.

Aus diesen Schriften möchte ich zunächst das hervorheben, was sich auf den Unterricht und die Erziehung der Kinder bezieht, dann das Wesen des Lehrers, wie es diese Schriften ergeben, beleuchten und endlich einige allgemeine Bemerkungen anknüpfen.

In den Vordergrund stellt A. H. Francke jederzeit mit leuchtender Klarheit die Gottseligkeit, er wünscht immer wieder, dass sie den Kindern von Anfang ihres Lebens an eingeimpft und beigebracht werde, und sehr bezeichnend nennt er das einmal „das heilige Christwesen“. So ist es ihm selbstverständlich, dass jeder Tag mit Gebet und Schriftlesung beginnt, aber nicht nur dies, sondern auch die Lehrstunden am Nachmittage beginnen damit, und Religion nach allen ihren Zweigen ist überall in der Volksschule die Hauptsache. Dazu kommen eigens eingerichtete Betstunden, ausserordentliche Katechismusexamina und fleissiger Besuch des Gottesdienstes am Sonntage Vor- und Nachmittag.

Ein nicht geringes Gewicht legt er auf die Anleitung zum eignen freien Gebet der Kinder und auf ein möglichst baldiges Lesen der heiligen Schrift und zwar von Anfang bis zu Ende. — Das Lesen der Kinder geschieht in der Volksschule in vier Klassen, und Francke, der selber eine sehr gute Handschrift hatte, sorgt für das Schreiben so ausgiebig, dass eine ganze Zeitlang bis in unser Jahrhundert die sogenannte Waisenhäuser Handschrift eine Berühmtheit hatte. Dem Rechnen wird um seines Nutzens willen im täglichen Leben nicht weniger Aufmerksamkeit zugewendet. Dass es in der Musik fast nur geistliche Lieder sind, die geübt werden, ist bei der Richtung der Zeit und Franckes speziell nicht zu verwundern. Erdkunde behauptet ihren Platz, und die Geschichte wird meistens nach dem Schema und in immerwährender Anlehnung an die heilige Geschichte getrieben, diese steht gewissermassen so da, wie heutzutage die vaterländische Geschichte. Ein zukunftsreicher Gedanke ist es, dass die Kinder auch mit der Landespolizei-Ordnung bekannt gemacht werden sollten — also etwa Gesetzeskunde. Im Pädagogium ist ferner hervorzuheben, dass hier das Fachsystem durchgeführt ist, nach welchem ein Schüler in verschiedenen Gegenständen in verschiedenen Klassen sitzen kann. Endlich ist zweierlei noch anzuführen: einmal die Anleitung zu einem Handwerk, welche im Pädagogium von eigens dazu bestellten Meistern erteilt wird, sodann das nicht selten für diese Schüler empfohlene Lesen deutscher, französischer und auch lateinisch geschriebener Zeitungen.

Der Vorwurf mag nicht ganz unberechtigt sein, dass Francke trotz seiner, man möchte sagen ihn verzehrenden Liebe zu den Kindern den kindlichen Charakter oft mehr nach der schlimmen, als nach der guten Seite aufgefasst und wohl auch gekannt hat. Dahin gehört sein oft wiederholtes Drängen auf Brechen des Eigenwillens und seine fast ängstliche Ermahnung, Kinder nichts Böses sehen zu lassen, was doch oft leider nicht zu vermeiden ist. Dass er die jungen Seelen vor böser Gesellschaft und schlechten Büchern behütet wissen will, ist des grossen Mannes würdig, und dass ihm Müssiggang derselben ein Greuel ist, verstehen wir aus seinem Charakter. Ebenso ist es natürlich, dass er ihnen die Liebe zur Wahrheit immer und immer wieder eingeprägt wissen will. Dagegen können wir heutzutage eine Beschränkung der Freiheit, wie sie in seinen Anstalten herrschte, kaum mehr begreifen.

Auch kann ein Kind hier nicht mit Geld umgehen lernen, denn es bekommt keins in die Hand. Aber bei ähnlichen uns zuweilen einseitig erscheinenden Ansichten blickt doch wieder eine Liebenswürdigkeit hervor, die oft rührend ist, wie, wenn er nach Einrichtung einer Naturalienkammer bestimmt, dass zu Vorlesungen darüber „bald eine Freistunde, bald eine andere von einer Lektion genommen werde, damit es den Knaben zugleich eine Recreation sei, wenn sie unvermutet aus einer andern Lektion zu dieser gerufen werden.“ Nicht unerwähnt darf Franckes genaue Fürsorge für die Mädchen, besonders des Waisenhauses, bleiben, wie wir sie in seiner Instruktion für die Waisenmutter finden. Ihnen wird eine recht wirtschaftliche Erziehung zuteil, indem ihnen die Reinhaltung der Zimmer, Säle, Treppen und Flure obliegt, die grosse Wäsche ihnen übertragen ist und sie dann im Spinnen, Nähen und Stricken geübt werden, dazu die Küchenarbeit thun und den Garten mit bestellen, merkwürdigerweise auch zum Holzsägen angestellt werden.

Mit der Bemerkung Franckes in seiner „Instruktion für die Präzeptores der Waisenkinder“, „die sorgfältige Inspektion ist der eigentliche Nerv der Erziehung“, gehen wir zur Betrachtung des Lehrers über, wie er vor seinem geistigen Auge stand. Hier ist zunächst für die Gewinnung der Lehrkräfte von entscheidender Bedeutung die unmittelbare Verbindung des Waisenhauses mit der Universität in Franckes Person. Seminarien gab es damals noch nicht, und so hat sich Francke zum grossen Teil seine Lehrer aus den Studenten und Kandidaten der Theologie genommen, und ist diese Einrichtung in vollkommenster Weise bis heute an den Franckeschen Stiftungen weitergeführt. Welche treuen Gehülfen er dabei sich heranzog, zeigt uns eine Mitteilung Kramers in dem der Sammlung von Franckes Schriften vorausgestellten Lebenslauf desselben: „Als König Friedrich Wilhelm I. im Jahre 1713 das Waisenhaus besuchte und von Francke in Elers Beisein in der Buchhandlung umhergeführt wurde, geriet er in Verwunderung und fragte Elers: „Was hat er denn von dem allen?“ „Ihro Majestät, wie ich gehe und stehe“, antwortete Elers. Der König stand einige Augenblicke gedankenvoll still und sagte dann zu Francke: „Nun begreife ich wohl, wie Er so etwas zustande bringt — ich habe solche Leute nicht.“ Für diese Lehrer ist die Idea studiosi theologiae geschrieben, worin besonders betont wird, wie

der Unterricht der Jugend die beste Vorübung für ein Kirchenamt sei, was ja schon Luthers wohlbegründete Meinung war.

Es ist nicht zu unterschätzen, dass Francke Wert auf die Verbindung der Lehrer mit den Eltern legt, das kommt bei den im Pädagogium befindlichen Schülern besonders zur Anwendung. Bemerken wir dabei zugleich, wie viele Hofmeister adliger Jünglinge von Francke erbeten und vorgebildet sind, seine Pädagogik war hier entschieden das Muster für das Jahrhundert, sie wirkt auch offenbar noch bei den Philanthropen und in Jean Pauls Levana nach. Die Kinder haben nun den Lehrern mit Handschlag Gehorsam zu geloben, ein Brauch, der sich z. B. noch, wie ich aus eigner Erfahrung weiss, für neu aufgenommene Schüler auf der Landesschule Pforta findet. An der Spitze der Lehrer steht in den Anstalten der Inspector scholarum, eine Stelle, die nachher der zweite Direktor eingenommen hat. Dabei nahm aber Francke selbst von allem Kenntnis und übte sonderlich in den Konferenzen einen alles normierenden Einfluss. Es ist nun nicht wenig, was von den Lehrern nach den ihnen erteilten Instruktionen verlangt wird. Zunächst sollen sie persönlich bis ins Kleinste hinein den Kindern das beste Beispiel geben. Ferner wird von ihnen ein durchaus frommer Wandel und fleissiges Gebet erwartet, welches sie auch mit einander zu pflegen haben, alles im Interesse der Kinder. Konferenzen, mit Gesang und Gebet begonnen und geschlossen, finden wöchentlich wenigstens einmal unter Leitung des Inspector scholarum statt. Der Umgang mit den Kindern soll ernst, mild und liebreich sein, Ermahnungen sind kurz und deutlich zu erteilen und nicht zuviel auf einmal. Für die Strenge wird Behutsamkeit empfohlen, damit die Kinder nicht tückisch, mürrisch und hinterlistig werden. Strafen dürfen nicht im Affekt auferlegt werden, sondern das Kind muss merken, dass auch sie aus dem Mitleid fliessen — gewiss eine beherzigenswerte Begründung der Strafe. Über das Schlagen hat der grosse vielbeschäftigte Mann nicht unter seiner Würde gehalten, minutiöse Vorschriften zu geben, er will es offenbar aufs äusserste eingeschränkt wissen, lieber, wenn irgend möglich, wünscht er die Schläge erlassen zu sehen. Am Sonntag darf nicht gestraft werden, ganz im Sinne des Pietismus; die Kinder in ein dunkles Zimmer zu sperren, damals gewiss etwas sehr gewöhnliches, verbietet er; dagegen will er von jedem Lehrer ein Strafbuch geführt wissen,

entschieden eine ebenso gute humane wie erziehliche Einrichtung. In Bezug auf Versprechungen und Drohungen vertritt er gesunde Grundsätze, nur der häufige Hinweis auf Gott und selbst auf das ewige Verderben ist auch objektiv etwas Ungesundes. Vor allem soll die Eitelkeit der Kinder nicht genährt werden, also etwa, indem einer sagt: „Wie schön siehst Du in Deinem neuen Kleide aus.“ Auch dem Neide soll der Lehrer als Erzieher wehren, ebenso nicht ähnliche pädagogische Missgriffe machen, wie noch heutzutage thörichte Menschen, wenn sie ein Kind leblose Dinge schlagen lassen, als seien sie an einem ihm zugestossenen Unfalle oder dergl. schuld. Pünktlichkeit und korrekte Haltung in der Schule schärft er energisch ein, z. B. verbietet er jede anderweitige Beschäftigung des Lehrers in der Schulstunde. Zusammenfassend ist Franckes Anforderung an den Lehrer als Erzieher die, dass er Vatersinn mit brüderlicher Liebe zu den Kindern vereine. In etwas macht er freilich selbst diese Forderung wertlos, indem er die Aufsicht über die Kinder in übertriebener Weise urgiert. Dieselben sind eigentlich nie unbeobachtet, auch ihre Briefe werden unverhältnismässig lange unter Aufsicht gestellt, was freilich auch mit unreifen Urteilen zusammenhing, welche dieselben nicht selten über die Anstalten enthielten. Ein so bedeutender Mann wie Francke konnte hierin einmal mehr thun als andere. In Händen unbedeutender Nachtreter ist gerade diese Betonung immerwährender Beaufsichtigung der Kinder ein Mittel geworden, ihnen das Leben zu verbittern und folglich das Gegenteil des Beabsichtigten zu erreichen.

August Hermann Francke hat neuerdings von sehr bekannter Seite ein ungemein ungünstiges Urteil erfahren, nämlich in Ritschls Geschichte des Pietismus. Unter den Vorwürfen, die dieser sonst gleich hochbegabte Mann ihm macht, steht obenan der der bewussten oder unbewussten Heuchelei, mir nach Kenntnisnahme der pädagogischen Schriften Franckes unfassbar. Einen Schein von Berechtigung mag eine andere Ausstellung am Charakter Franckes haben, dass er nämlich, brennend im Eifer um die Errettung der Seelen, des Dankes für so viele Wohlthaten Gottes nicht selten vergessen, auch nicht bei andern darauf gedrungen habe, im Hintergrunde lauert der Vorwurf eines zu grossen Selbstbewusstseins. Nun ein Selbstbewusstsein ist dem herrlichen Manne gewiss nicht abzusprechen, aber wie hätte er ohne dasselbe so

Gewaltiges leisten können? Und an Dankbarkeit hat es ihm wahrlich nicht gefehlt, das beweist auf dem in Rede stehenden Gebiete allein seine Schrift: „Segensvolle Fussstapfen des noch lebenden . . . Gottes.“ Zudem giebt es Menschen, deren Leben selbst ein Dank an ihren Gott und Herrn ist, und zu ihnen hat der Mann ganz gewiss gehört, dessen Herz wenige Tage vor seinem Tode noch einmal in einem fast eine Stunde währenden Dankgebete für Gottes unendliche Gnade im Gebete überfloss. Hier wird auch die Stelle sein, hervorzuheben, wie Francke bemüht gewesen ist, der Jugend eine echt evangelische Erziehung zu geben und wie er damit ganz und gar in den Wegen Luthers und der Reformation geht. An der Spitze steht ihm allezeit die Ehre Gottes und demgemäss die Gottesfurcht. Weil sie aber ihren Sitz im Herzen hat, so ist es die Pflege des Gemüts, welche er den Kindern gewährt wissen will; es fällt ihm aber nicht ein, deshalb den Verstand und damit die Wissenschaft zu vernachlässigen. Erklärt er doch einmal die Unwissenheit für die Befestigung von Satans Palast und nennt Gottseligkeit, Wissenschaft, Beredtsamkeit und gute Sitten an anderer Stelle in einem Atem.

Wenn uns hinsichtlich der Gottseligkeit bei weitem zu viel gethan scheint, so wollen wir nicht vergessen, dass wir uns in Franckes Zeit noch nicht allzufern von der des dreissigjährigen Krieges befinden. Roh genug und eines strengen Erziehers bedürftig war sie noch und rechtfertigte sicher aussergewöhnliche Massnahmen, ebenso wie sie eine aussergewöhnliche Liebe und Hingebung, wie die Franckes und seiner Mitarbeiter Freylinghausen, Herrnschmidt und des edeln Arztes Chr. Fr. Richter, erheischte. Um nur einen Beweis anzuführen, verweise ich auf die sogenannte Motionsklasse in der Waisenhausschule, so bezeichnet, weil die ihr angehörenden Kinder sich in Rücksicht auf ihre Gesundheit täglich mehr als andere Motion machen sollten. Ich lege ferner darauf den Nachdruck, wie alle Anordnungen Franckes das Gepräge des durch und durch Praktischen an sich tragen und wie er nach eigner Angabe unermüdlich zu bessern und selbst zu lernen suchte. Nicht selten erwähnt er, dass er mit bedeutenden Schulmännern oder andern kundigen Leuten zu Rate gegangen sei. Desgleichen ist er ebenso genau mit der Volksschule bekannt, wie mit den Gelehrtenschulen und ihrer Praxis.

Auch letztere danken ihm — das lehrt ein Blick in seine verbesserte Methode des Pädagogiums — ausserordentlich viel, denn er ist selbst ein tiefgelehrter Mann, wenn er auch selbstverständlich seiner Zeit hin und wieder seinen Zoll entrichtet.

Es ist bekannt, dass der Pietismus seine Gönner besonders an den Fürstenhöfen und in vornehmen Häusern gefunden hat. Lehrreich hat dies Tholuck in seiner „Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung“ dargethan. Auch darin war Francke der rechte Mann. Schon ein feiner Takt und eine grosse Besonnenheit tritt uns bei ihm entgegen, er war aber auch sonst ein durchaus und im besten Sinne vornehmer Mann, der sich auch bei Hofe zu bewegen wusste und dabei nicht ein Atom seiner Würde einbüsste, entgegengesetzt seinem sonst gewiss wohlmeinenden und treu wenn auch ohne seinen Geist des Vaters Fussstapfen folgenden Sohne Gotthilf Francke, der, nicht ahnend, wie er sich selbst herabsetzt, ein Tagebuch über seinen Aufenthalt am Hofe Friedrich Wilhelms I. führt, nach welchem er dort eine klägliche Rolle gespielt hat. A. H. Franckes Vornehmheit tritt nicht wenig in den Instruktionen für das Pädagogium hervor, wie er denn beabsichtigte und längere Zeit auch ein Gynäceum, d. i. Internat für adlige junge Mädchen, durchführte, an dessen Spitze eine feingebildete Französin stand.

Überhaupt sind Franckes Anstalten organisch gewachsen, jede niedere Stufe wies dem klar denkenden Geiste immer eine höhere. Es ist dem D. Kramer, der lange Zeit als Direktor der Franckeschen Stiftungen in reichstem Segen gewirkt hat, zu danken, dass er am Schlusse seiner Sammlung der pädagogischen Schriften Franckes noch eine Übersicht derselben zum Abdruck gebracht hat, die den universellen Charakter seiner Pläne deutlich zeigt. Danach beabsichtigte er noch in Verbindung mit der Universität ein Collegium orientale, daneben ein Seminarium nationum für ausländische Kinder, denn auch vom Auslande kamen viele Anfragen und Bitten um Aufnahme. Ferner wünschte er ein grosses Krankenhaus und ein Arbeitshaus seinen Anstalten einzufügen. Wollte er doch nichts Geringeres, als in denselben eine Universaleinrichtung zum Nutzen der ganzen Christenheit, ja der ganzen Welt schaffen. Welch ein hohes Ziel! Nun schon bei seinen Lebzeiten haben seine Gründungen mächtige Komplexe von Gebäuden umfasst, die, mit der Zeit noch ausge-

baut und erweitert, ein staunenswertes Denkmal seiner Frömmigkeit, seiner Liebe, sonderlich zur Jugend, und seiner ungeheuren Thatkraft bilden. Und noch stehen sie nicht am Ende ihrer Ausdehnungsfähigkeit, immer neue Bitten um Aufnahme ergehen wieder an die Verwaltung und neue Erweiterungen sind binnen kurzem zu erwarten. Seit dem Jahre 1863 ist A. H. Francke auf dem mächtigen Hofe seiner Anstalten auch ein Denkmal in Erz errichtet, er hält, in ganzer Figur dastehend, an einer Hand einen Knaben, an der andern ein Mädchen. Als ein sechsjähriger Knabe habe ich zum ersten Male diese hohen Gebäude der Anstalten gesehen, und mein Vater hat mir vor dem Standbilde begeistert von dem Manne erzählt, der mit sieben Sechszehngroschenstücken dieses Werk begann und so herrlich hinausführte. Seitdem ist meinem Gesichtskreise A. H. Franckes ehrwürdige Gestalt nicht entschwunden. Möchte sich in Vorstehendem etwas von der Pietät wiederfinden, die ich für diesen grossen Erzieher unseres Volkes im Herzen trage, für den wahrlich kein treffenderes Wort als Aufschrift an sein Denkmal gefunden werden konnte, als das schlichte und doch weltumfassende: Er vertraute Gott!

Meistergesang und Reformation[1].

Von

Dr. **Th. Hampe,**

Konservator u. Bibliothekar am Germ. Museum in Nürnberg.

Trotz des stark entwickelten historischen Sinnes, d. h. des Sinnes für natürliche Begründung, folgerichtige Ableitung und innere Verknüpfung der Thatsachen, wie er unserer Zeit und der modernen Wissenschaft ihr Gepräge giebt, ohne bisher seinen Höhepunkt erreicht zu haben, ja häufig vielleicht eben infolge desselben leidet die heutige geschichtliche Forschung nicht selten an einer Überschätzung sei es des Einflusses einzelner Persönlichkeiten auf die Gesamtentwicklung oder auch der Wirkung allgemeiner Zustände, Verhältnisse, Stimmungen, kurzum des Zeitgeistes. In der That vermag ich nur in bemängelndem Sinne von einer solchen individualistischen und kollektivistischen Strömung auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft zu sprechen. Denn eine der vornehmsten Aufgaben jedes Historikers bleibt doch stets, den Anteil der verschiedensten Faktoren am Gange der Geschicke mit möglichster Schärfe nachzuweisen und darzulegen, die Rollen möglichst gerecht, d. h. in diesem Falle richtig auszuteilen.

Zu jenen problematischen Zeiten, wenn ich so sagen darf, in denen Klarheit über Anteil und Verdienst am Fortschritt und an der Entwicklung besonders schwer und nur auf dem Wege sorgfältigster Scheidung zu gewinnen ist, gehört auch das 15. und 16. Jahrhundert mit der deutschen Reformation und der mächtigen Gestalt Luthers als Mittel- und Brennpunkt. Dass in eben dieser Zeit unter anderm auch der in Hans Sachsens Werken zu seiner höchsten Blüte gelangende Meistergesang, obgleich seine Wirkungen nur selten deutlich an die Oberfläche des öffentlichen oder gar politischen Lebens getreten sind, im Geistesleben des Volkes eine wichtige Rolle gespielt hat und deswegen für das Gelingen von Luthers Werk keineswegs als nebensächlich betrachtet werden darf, ist bereits vielfach anerkannt und hervorgehoben worden. Gleich-

---

[1]) Wir teilen die hier vertretenen geschichtlichen Auffassungen des Herrn Verfassers nicht in allen Punkten. Hoffentlich giebt der vorliegende an sich sehr wertvolle Aufsatz zu weiterer Erörterung und Klärung der streitigen Fragen Veranlassung. Die Schriftleitung.

wohl ist bisher nur Hans Sachsens Schaffen daraufhin näher untersucht worden, insbesondere auch durch Franz Schultheiss in seiner klar und knapp abgefassten Dissertation „Hans Sachs in seinem Verhältnisse zur Reformation“ (München 1879). Der Anteil des Meistergesangs wird aber auch hier so wenig wie anderswo genauer untersucht, bestimmt und charakterisiert. Dieses Versäumnis nachzuholen, ist der Zweck der vorliegenden Studie. Allerdings kann es dabei schon wegen der Zerstreutheit und der Natur des Materiales auf völlige Erschöpfung des Gegenstandes nicht abgesehen sein. Ich muss mich vielmehr damit begnügen, die Stellungnahme des Meistergesangs zu den die Zeit bewegenden religiösen Fragen und den Einfluss der kirchlichen Verhältnisse auf seine Entwicklung in der Zeit der Reformation mit wenigen Strichen zu zeichnen.

Die Zeit des Interregnums scheidet in Deutschland das glänzende Mittelalter von dem düsteren, quälerischen. In jenem läuft die klassisch-altchristliche Kultur aus, in diesem entwickeln sich langsam und unter zahlreichen Anfechtungen die Keime einer neuen Bildung. Wenn in der ersten Hälfte des Mittelalters Geistlichkeit und Adel die eigentlichen Träger der Kultur gewesen waren, so treten sie als ausschlaggebende Faktoren in der zweiten Hälfte mehr und mehr zurück hinter den wachsenden Einfluss, den die Bevölkerung der Städte auf das Geistesleben auszuüben beginnt. Wie die Pflege der Dichtkunst, die noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts so gut wie ausschliesslich in den Händen der Ritter gelegen, zu ihrer Ausbildung gehört und gewissermassen als ihr Vorrecht gegolten hatte, im Laufe des 14. Jahrhunderts ganz in die Hände der Bürger hinübergleitet, so greift zur gleichen Zeit der Zweifel an der bindenden und lösenden Macht der Kirche, an der Wahrheit ihrer Lehren allmählich um sich, bald hier bald dort heller aufflackernd, den elementaren Ausbruch des grossen Läuterungsfeuers ankündigend. Neben die geistlichen Orden treten Laienbrüderschaften aller möglichen Schattierungen.

Von Rittertum und Geistlichkeit entlehnte der bürgerliche Meistergesang seine Formen, wie unter gewisser Beschränkung auch seinen Inhalt. Er ist das notwendige Erzeugnis der gleichmässigen Einwirkung jener beiden Faktoren auf die durch inneren Drang oder äusseren Zwang zu Musik und Poesie geführten mittleren und unteren Schichten des Volkes. Allerdings ist die Verteilung dieser Einwirkung nicht ganz gleichmässig.

So ist nach den kürzlich von F. W. E. Roth nach Forschungen des Mainzer Historikers Johann Peter Schunck und aus dessen Nachlass über die Meistersinger zu Mainz gemachten Mitteilungen [1]), obgleich dieselben zumeist die spätere Entwicklung betreffen, mit

[1]) Siehe Steinhausens Zeitschrift für Kulturgeschichte III (1896) S. 262.



einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die meistersingerische Genossenschaft sich hier aus den Singschulen, welche als kirchliche Bruderschaften bei jeder der fünf Pfarrkirchen zu Emmeran, Quintin, Ignaz, Christoph und Udenmünster bestanden, entwickelt, oder richtiger, dass man sich die Mainzer Genossenschaft, die Gründung Frauenlobs, um mit den Meistersingern zu reden, ursprünglich als mit jenen Singschulen identisch zu denken hat. Der Anteil Frauenlobs bleibt dabei freilich völlig im Dunkeln. Ebenso mögen in anderen Städten, z. B. Freiburg i. B., Speier, Worms etc., soweit das 14. und 15. Jahrhundert in Frage kommt, derartige kirchliche oder Laienbruderschaften der erst später zunftmässig ausgebildeten Erscheinung zu Grunde gelegen haben.

Noch in einem etwa um die Wende des 15. Jahrhunderts entstandenen Gedicht über den Ursprung des Meistergesangs werden die Zweifler auf ein Buch verwiesen, das zu Mainz in der Pfarrkirche St. Johann an einer Kette liege und in dem alles aufgezeichnet stehe. Durch einen Nebel irriger und schlecht verbürgter, aber auf alter Überlieferung beruhender Angaben hindurch ist also auch hier noch der anfängliche Zusammenhang des Meistergesangs mit kirchlichen Einrichtungen, den übrigens auch schon Uhland [1]), Ettmüller [2]) u. a. vermutet haben, erkennbar. Das gleiche gilt bekanntlich von der Parallelerscheinung der niederländischen Rhetorikerkammern [3]). Aber wie auf die weitere Ausbildung dieser, so haben auch auf die Organisation des nachmaligen Meistergesangs im engeren Sinne und auf die Art seiner Hervorbringungen noch zahlreiche andere Momente wesentlich eingewirkt.

Schon zur Zeit des ritterlichen Minnesanges scheinen gelegentlich Wettsingen veranstaltet worden zu sein, wenn auch nur von dem grössten und berühmtesten derselben sagenhafte Kunde in dem Gedicht vom Wartburgkrieg auf uns gekommen ist. Auf die nahen Beziehungen der Thatsache dieses Sängerstreites und des Gedichtes zum beginnenden Meistergesang hat bereits Lachmann hingewiesen [4]). Das Faktum will auch er keineswegs leugnen, das Gedicht, meint er, sei offenbar im 13. Jahrhundert nach schnell verbreiteten Sagen und aus eigener Erfindung verfasst „zur Verherrlichung der ersten Meister und zumal ihrer Gelehrsamkeit im Gegensatz gegen die Geistlichen, zum Andenken an den grössten unter allen, Wolframen von Eschenbach, und überhaupt an die ältesten Singerverbindungen; — mit einem Wort ein meistersingerisches Volkslied“. Noch genauer glaubte Uhland das Gedicht als das Werk eines späteren mainzischen Meisters, der aber wahr-

---

[1]) Schriften II, 302.

[2]) Frauenlob S. XXV.

[3]) Wir bezweifeln den Zusammenhang beider Erscheinungen mit kirchlichen Einrichtungen. Die Schriftleitung.

[4]) In der Jenaer Litteraturzeitung vom Mai 1820 (Recension von Zeunes Ausgabe des Wartburgkrieges). Vgl. Kleinere Schriften I, 142 f.

scheinlich nach Überlieferungen und älteren Liedern dichtete, bezeichnen zu dürfen [1]). Eine nachhaltige, langdauernde Überlieferung konnte sich aber meines Erachtens an jenes Faktum nur knüpfen, wenn es sich dabei in der That um einen Aufsehen erregenden Wettstreit bedeutender Sänger gehandelt hätte. Dass es allerdings nicht gerade die im Wartburgkrieg genannten Dichter gewesen zu sein brauchen, ist wohl selbstverständlich. Aber ich möchte doch nicht so weit gehen, anzunehmen, dass erst aus der meistersingerischen Sage über den Ursprung der holdseligen Kunst die betreffenden Namen in den Wartburgkrieg hineingekommen seien, welche Annahme die mitgeteilten Ansichten Lachmanns und Uhlands einzuschliessen scheinen. Weit mehr spricht meiner Meinung nach dafür, dass der Sängerkrieg auf der Wartburg und die ihn besingenden alten Lieder auf die Entstehung jener Sage von den zwölf alten Meistern nicht unwesentlich eingewirkt haben. Wolfram, Walther, Reinmar von Zweter und Heinrich von Ofterdingen oder Klingsor erscheinen zumeist auch unter den zwölfen, und auch in der meistersingerischen Sage handelt es sich um den Gegensatz zwischen dem neu aufkommenden Laiengesang und der ihn anfeindenden und der Ketzerei zeihenden Geistlichkeit. Aber von Kaiser Otto nach Paris vorgeladen, werden die zwölf Meister als rechtgläubig befunden und mit einem goldenen Kranze beschenkt. Die Zwölfzahl erklärt sich hierbei leicht aus der Analogie der zwölf Apostel Christi [2]), der zwölf Paladine Karls des Grossen oder des Königs Artus und besonders der den Rosengarten Kriemhilts hütenden zwölf Helden. Denn neben der erwähnten Sage geht immer der Vergleich des Meistergesangs mit einem Rosengarten oder auch einem „edlen Weingarten" [3]) her, der von den zwölf Dienern eines Königs, eben den zwölf alten Meistern, gepflegt und behütet wird. Ja diese Vorstellung scheint erheblich älter als jene Sage zu sein, die ihre Ausgestaltung möglicherweise erst der nachreformatorischen Zeit verdankt. Auch die Einführung von Paris erklärt sich unschwer aus der fast mythischen Bedeutung, die namentlich in der zweiten Hälfte des Mittelalters der dortigen Hochschule, den dortigen Gelehrten, den „Meistern

---

[1]) Walter von der Vogelweide (1822) S. 39.

[2]) Ein direkter Hinweis auf dieses Vorbild z. B. bei Hans Folz (Cod. berol. germ. 4° 414 Bl. 473 b). Wo er dann den Neithart preist, versteigt er sich sogar so weit, ihn in Parallele zu stellen mit Christus:

„wie die zwelf boten frane
Jesus fur einen raby gut
auf erd hand ausserkoren —
Der neithart alle friste
ob den zwelff meistern iste
mit seiner kunst . . ."
(Ebenda Bl. 474 b.)

[3]) So u. a. bei Hans Sachs in einem Meistergesang aus dem Jahre 1516. Vgl. Cod. berol. germ. 4° 414 Bl. 32.

von Paris" beigelegt wurde[1]). An der Verlegung des seltsamen Vorganges in die Zeit Kaiser Ottos I. und des Papstes Leo indessen sind bisher noch alle Erklärungsversuche gescheitert.

In weiterer Anlehnung an den Wartburgkrieg und die Gepflogenheiten der ritterlichen Sänger, die sie sich zum Vorbild genommen hatten und als deren Nachfolger sie sich betrachteten, nahmen dann namentlich die frühesten meisterlichen Singer — um diesen Terminus für die noch nicht zünftischen Meistersinger des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts vorzuschlagen — die Streitgedichte, Rätselspiele und ähnliche Gedichte herausfordernder Art auf, die der Meistergesang des 15. und frühen 16. Jahrhunderts unter dem Namen der „Strafer und Reizer" zusammenfasst. Bis gegen den Schluss des 15. Jahrhunderts nehmen sie sowohl an Zahl wie an Grobheit stetig zu, um dann unter dem Einfluss des zünftig werdenden, überall vermittelnden, gezähmten Meistergesangs wieder abzunehmen. Zu den frühesten Liedern dieser Gattung gehören bekanntlich die zwischen Frauenlob und Regenbogen gewechselten Streitgedichte über die Frage, ob das Wort Frau oder das Wort Weib den Vorzug verdiene. Zahlreiche andere sind noch ungedruckt, so beispielsweise auch eines, das etwa aus dem dritten Viertel des 15. Jahrhunderts stammen mag und in dem ein unbekannter Dichter die „Bünde" des Nürnbergers Fritz Ketner, die sich natürlich auf die meisterliche Sangeskunst beziehen, löst[2]).

Das Aufkommen und die wachsende Beliebtheit solcher Streit- und Rätselgedichte musste bei den Dichtern von selbst dahin führen, auf die Kenntniss der Verskunst, das strenge Einhalten der grösstenteils von den Minnesängern überkommenen Regeln, das Hauptgewicht zu legen. Immer schärfer und äusserlicher wurden diese gefasst, bald kam die Verwechselung des Künstlerischen mit dem Künstlichen, die auf der geringen Vorbildung des Bürgerstandes für den Beruf des Dichters beruhte, hinzu, man suchte sich gegenseitig in komplizierten Strophenformen zu übertreffen, und nun wurden in der That im Sinne der Zeit eigentliche Schulen zur Ausbildung in der Kunst des Dichtens und Singens, eine richtige Lehre, die, wie die Sachen standen,

---

[1]) Vgl. auch W. Wackernagel, „Die zwölf Meister zu Paris" in der Zeitschrift für deutsches Altertum IV, 496 ff. nach einer Züricher Papierhandschrift des 14. Jahrhunderts: jeder der 12 Meister sagt einen weisen Spruch. Die ersten neun sind nicht genannt, der 10. ist Albertus Magnus, der 11. der von Kronenberg, der 12. Meister Eckhart. Derartige Erfindungen und Sagen waren für die Meistersinger vorbildlich.

[2]) Cod. berol. germ. 4° 414 (der Naglersche Meisterliedercodex) Bl. 454 im Spiegelton Frauenlobs. Das erste Gesätz könnte die Ewiderung auf das erste Gesätz eines ebenfalls in der Spiegelweise Frauenlobs abgefassten Rätselgedichtes sein, das Bartsch (Meisterlieder der Colmarer Handschrift S. 305 f.) aus cgm. 4997 mitgeteilt hat (Anfang: „Ich weiz ein wunderlîchez tier"). Die anderen Strophen entsprechen sich indessen nicht, und die Beziehung bleibt dunkel.

ihre Formen nur von Handwerk und Zunft entlehnen konnte, dringendes Bedürfnis. Namentlich war der nachweisliche Besuch einer solchen Singschule für die zahlreichen fahrenden Sänger von Wichtigkeit, wie überhaupt für jeden, der mit seinem Erwerb auf seine Kunst angewiesen war, sich Respekt verschaffen, vor Angriffen gesichert oder doch, ihnen zu begegnen, geschickt sein wollte. Diese Umwandlung des früheren meisterlichen Singens in den zünftigen Meistergesang, die natürlich auch mit der erhöhten Bedeutung der Städte und dem daraus folgenden raschen Aufschwung des Handwerks auf das engste zusammenhing, vollzog sich etwa seit dem zweiten Viertel oder seit der Mitte des 15. Jahrhunderts.

Eben daraus und aus der Überhebung, die mit der abgeleiteten Begabung und mehr künstlichen als künstlerischen Leistungen Hand in Hand zu gehen pflegt, entspringt auch eine Erweiterung des bisherigen, meisterlichen Sagenkreises. Es werden nämlich über die Menge der Zwölfe vier für bürgerlich gehaltene Dichter, Frauenlob, Regenbogen, Mügling (Heinrich von Mügeln) und Marner als die „gekrönten Meister“ und gewissermassen als das erste Gemerk erhöht. Auch hier ist kaum ein Zweifel, dass zu dieser Erweiterung andere sagenhafte Überlieferungen und zwar zünftische, wie etwa die von den „vier Gekrönten“ der Bauhütte, beigetragen, ja wohl gar den direkten Anlass gegeben haben. Das 16. Jahrhundert, obgleich starr an den alten Regeln oder besser an dem Glauben an die alten Regeln festhaltend, vermengt dann alles mit einander und verfährt vielfach so willkürlich mit den alten Sagen, dass bei neuen Zusätzen und Erweiterungen, die sich auch hier noch finden, in der Regel weder der etwaige historische Kern, noch der unmittelbare Anlass erkennbar bleibt.

Zunächst geht es dabei über die Namen her, mit denen man keinen rechten Begriff mehr verbindet. Sie sind rasch verderbt in Wolf Rone oder Röhn (Wolfram), Römer von Zwickau oder Reinhardt von Zwechstein (Reinmar von Zweter), Conrad Axspitz, einen aus dem apokryphen „abgespitzten Ton“ Conrads von Würzburg hergeleiteten Dichternamen u. s. f. Für andere werden nach gut bürgerlicher Art vernünftige Vornamen geschaffen: Johann Biterolf, Pankraz Tanhäuser, Nikolaus Klingsor, Hans Engelhart Ungelehrt, Conrad Geiger (Conrad von Würzburg), Heinrich Schreiber, „gahr ein Tugentsamer liebreicher Meister-Senger“[1]), Conrad oder Ludwig (auch Hans Ludwig) Marner, der aber merkwürdigerweise bei den späteren Meistersingern in der Regel als „Edelmann“ oder mit dem Zusatz „von Adel“ figuriert, Conrad Bremberger, Stephan Stoll, Gottlieb von Gengen etc.; oder es wird ihnen auch ein Handwerk beigelegt, wodurch Reinmar von Zweter

[1]) Cyriacus Spangenberg, Von der Edlen und hochberühmten Kunst der Musica etc. (ed. Keller, Stuttg. Litt. Verein Nr. 62) S. 124.

zu einem Zaummacher, der „alt Stoll“ zu einem Seiler oder Panzermacher, der „stark Popp“ zu einem Glasbrenner, Conrad von Würzburg zu einem Holzhacker oder Weinbauer (Hecker), der Kanzler zu einem Fischer wird. Auch werden wohl zwei Meister zu einem neuen zusammengeschweisst und entsteht etwa aus dem Ofterdinger und dem Kanzler ein „Kanzler Auffinger“. In den Sagen tritt zuweilen Otto III. an die Stelle Ottos I., Marner an Regenbogens Stelle: er kommt zu Frauenlob nach Mainz[1]); die alte Sage, die wohl auch auf Thatsachen beruht, weiss nur von einer Begegnung und Bekanntschaft Frauenlobs mit Regenbogen. Auch mit Tanhäuser wird, wie es scheint, der Marner einmal verwechselt und zwar in einem Meistergesange Nachtigals, also eines Dichters, dessen Thätigkeit etwa in die letzten Jahre des 15. und den Anfang des 16. Jahrhunderts fällt: Frauenlob sollte Conrad Marner zu Rom aus dem Banne gelöst haben durch die grosse Liebe, die er zu ihm hegte. Gleiche Liebe, fährt der Dichter fort, sollen noch heute die Singer zu einander tragen, so werden sie Lob und Ehre erringen und wird sie Gott dereinst zur Seligkeit gelangen lassen[2]).

Die meisten solcher und ähnlicher Veränderungen und Zuthaten einer späteren Zeit zeigen deutlich, dass sich im Meistergesang inzwischen überall der sesshafte Handwerkerstand der Städte durchgesetzt hatte, der die Pflege der deutschen Poesie gewissermassen als sein Privilegium betrachtete. Dennoch haben wir es hier mit der Blütezeit dieser Erscheinung zu thun, die allerdings in erster Linie durch Hans Sachsens Genius heraufgeführt und bestimmt wird.

Wir haben bei unserer bisherigen Betrachtung die dreifache Wurzel, aus welcher der Baum des deutschen Meistergesanges erwuchs, kennen gelernt. Vom Rittertum entlehnte er vorzugsweise die Form seiner Dichtungen, vom Handwerkerstande seine spätere endgültige Organisation, von der Kirche zum guten Teil seine Musik und mit seiner ganzen Tendenz seinen Inhalt[3]).

Von vornherein wohnt dem Meistergesang ein tiefreligiöses Streben inne, ein Streben, das unbewusst durch das Gefühl eingegeben ist, dass nur die Festigung im Glauben, dass die gläubige Zuversicht allein Trost und inneren Frieden verleihen kann in den Mühen und Sorgen eines oft bitteren, harten und düsteren Lebens. „Wahrer Gesang ist des Glaubens Amme“, heisst es in einem Meisterliede des 14. oder 15. Jahrhunderts in Heinrich

[1]) Cod. dresd. M. 8 Bl. 489.
[2]) Cod. nor. bibl. Will. IV, 782 S. 302.
[3]) Nicht der Kirche, sondern der Religion entlehnt der Meistergesang seinen Inhalt. Die Schriftleitung.

von Mügelns grünem Ton [5]). Was also andere Laienkreise in ihren Vereinigungen durch gemeinsames Gebet und sonstige Andachtsübungen zu erreichen suchten, das erstrebte der Bürger- und Handwerkerstand durch die Pflege der Musik und Dichtkunst. Durch verheerende Seuchen, nicht aufhörende, Wege und Stege unsicher machende Fehden und zahlreiche andere Bedrängnisse schrecklich gemahnt und aufgerüttelt, vereinigte sich die gesamte Bevölkerung namentlich der Städte in einem sich steigernden Misstrauen zunächst nicht sowohl gegen die Lehren der Kirche, als vielmehr gegen den Mittlerberuf derselben. Ein jeder wollte selbst das Heil seiner Seele in einem unmittelbaren Verkehr mit Gott und in der Stärke des Glaubens suchen und finden. Diese von den Mystikern, allen voran von Meister Eckhart grossgezogene Gefühlsrichtung, die weiterhin Schritt für Schritt zu Zweifeln an den Lehrsätzen der Kirche und im 16. Jahrhundert dann zur Loslösung von der alten Kirche geführt hat, erweist sich auf das deutlichste in den Erzeugnissen des Meistergesang aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Und diese sind kulturgeschichtlich betrachtet von um so grösserer Bedeutung, als sie gewissermassen die Gesinnung und die Gefühle der gesamten Laienwelt wiederspiegeln, denn noch hatte keine tiefe Kluft die „Gebildeten“ von dem „Volke“ getrennt.

Es ist nicht mehr als natürlich und liegt nahe genug, dass sich die angedeutete religiöse Stimmung zunächst in einer mächtig gesteigerten Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter Maria als der berufensten und auch von der Kirche empfohlenen Fürbitterin und Vermittlerin zwischen der sündigen Menschheit und ihrem lieben Sohne äussern musste. Diese Marienverehrung ist gewissermassen als der erste noch unbewusste Schritt zur allmählichen Abkehr der Laien von der Kirche und damit auch, so seltsam das klingen mag, als der erste Schritt auf dem Wege zur evangelischen Freiheit und Wahrheit zu betrachten. Sie spielt bereits in den Gedichten Frauenlobs, der dabei selbstverständlich noch völlig auf dem Boden der Kirche steht und beispielsweise auch eine Reihe von Liedern zu Lob und Preis des Priesterstandes gedichtet hat, eine grosse Rolle. Dass ohne Zweifel auch Walther durch seinen berühmten Marienleich, wie vielfach für Form und Diktion Wolfram, wichtige Anregungen gegeben hat, mag nur nebenher in Erinnerung gebracht werden.

Von dem selbständigen Suchen nach dem Heil der Seele kam der Laie überhaupt erst zu eigenem Nachdenken über metaphysische Fragen und die kirchlichen Lehren. Nun tauchen jene Gedichte auf, welche die Frage behandeln, wo Gott gewesen sei, ehe er die Welt geschaffen habe. Aus der Kolmarer Liederhandschrift, die bekanntlich für den frühen Meistergesang und die ihn

[5]) Cgm. 4997 (Colmarer Meisterliederhandschrift) Bl. 627 b.

bewegenden Stimmungen, Gefühle und Gedanken unsere wichtigste Quelle ist, hat Bartsch u. a. zwei solcher Lieder veröffentlicht, die in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen. Das eine derselben beginnt:

„Wer râtet wâ got waere
ê wazzer unde heide
od ie kein holz ensproz?“

Dieses wunderbare Rätsel werde wohl niemand zu lösen vermögen, meint der Dichter, der dann, nachdem er sich mit einem poetischen Bilde über die Schwierigkeit hinweggesetzt hat, sein kurzes Lied in eine flehentliche Anrufung des dreifaltigen Gottes ausklingen lässt[1]. Der andere meisterliche Sänger, der im geschwinden Tone Meister Rumslands dichtete, fasst, so könnte man sein Gedicht verstehen, die von jenem gestellte Frage als eine der damals üblichen Rätselstreitfragen auf:

„Man frâget hôch wâ got behûset waere
ê himel oder erde wart,
luft wazzer fiuwer wint“,

bekennt indessen gleich, ohne sich auf irgend eine Antwort oder Erklärung einzulassen:

„Ich weiz niht wâ er was der wunderaere“,

denn als Laie bin ich in den Schriften so wenig bewandert, wie ein Kind. Aber mit Wunderdingen ist es gewiss nicht zugegangen. Was heisst Wunder? Ein Wunder hat Gott nie gethan, so ist mein Glaube, und wunderbar kann auch, was immer er geschaffen hat, nicht sein[2].

Der Verfasser dieses letzteren Liedes denkt entschieden bereits moderner, wenn auch natürlich keineswegs besonders klar. Er ist der Ansicht, dass alles seinen natürlichen Grund haben, bezw. in dem Wesen Gottes begründet sein müsse, und hat das Vertrauen, dass sich aus dem Studium „der buoche“ das Wesen Gottes und damit die Erkenntnis aller Gründe, die Lösung aller Fragen, sowohl der hier zunächst aufgeworfenen, wie auch der die heilige Trinität, die unbefleckte Empfängnis u. s. f. betreffenden, klar ergeben würde, — aber ihm, dem Laien, steht dieses Studium nicht zu.

Immer zahlreicher werden die Meistergesänge dieser Art, immer dringlicher die Fragestellung, immer grüblerischer Stimmung und Diktion, und einen Schritt weiter, so wendet sich der über die tiefsten Probleme nachsinnende und dichtende Handwerksmann selbst an die heilige Schrift und die grossen Kirchenlehrer, um sich hier Rats zu erholen und den Schlüssel zu all' den ungelösten Fragen, die ihn bewegen, zu finden. Das Bild eines solchen Meistersingers habe ich im 11. Heft der Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg (1895) in einem Aufsatz über

---

[1]) Bartsch a. a. O. S. 540 f.
[2]) Bartsch a. a. O. S. 547 f.

Lienhard Nunnenbeck nach seinen Werken zu zeichnen versucht. Es konnte dem einfachen Leineweber darin eine grosse Belesenheit in theologischen Werken, eine ungemeine Kenntnis der kirchlichen Controversen und eine starke Vorliebe gerade für dogmatische Streitgedichte nachgewiesen werden. Freilich von einem freieren Denken oder von einer Einwirkung des Humanismus ist in diesen Gedichten, wie in den übrigen Hervorbringungen des gleichzeitigen Meistergesangs, noch wenig oder nichts zu spüren. Nunnenbeck, wie seine Mitstrebenden unter den Handwerkern, stehen noch durchaus auf dem Boden der Kirche und ihr Denken und Dichten zielt nur im Sinne der Scholastik darauf ab, menschliches Wissen und menschliche Logik mit den als Grundwahrheiten feststehend gedachten Lehren und Dogmen der Kirche in Einklang zu bringen. Die Meinung ist auch hier noch, dass gründliches und tiefes Erkennen und Wissen, ein Umfassen der sieben freien Künste, jene von Gott geoffenbarten Wahrheiten in vollkommener Deutlichkeit und durchaus verständlich erscheinen lassen würde. „Die Künst' wer sie durchgeht, wird ein theologus genannt", singt, einen ähnlichen Gedankengang verfolgend, auch noch Hans Sachs (1536) [1].

Weiterhin lässt sich dann erkennen, dass auch bei den Meistersingern des ausgehenden 15. Jahrhunderts das eigene Studium der Bücher, d. h. in erster Linie der Bibel und der Kirchenväter, das durch die rasch emporblühende Buchdruckerkunst erleichtert und gefördert wird, langsam die Kritik wach ruft. Charakteristisch dafür ist z. B. ein Gedicht, in welchem die Ansicht mancher greiser Meister, der Teufel habe im Paradiese Eva mit falschem Rat verführt, bestritten wird:

> „Das ist nicht wahr, als ich vernimm,
> ein böser Geist kam nie darein,
> . . . .
> in Paradeis Got niemand lat,
> er sei dann Sünden frei."

So ist es auch eine unrichtige Darstellung, wenn die Maler die Schlange sich um einen Baum winden lassen und ihr das Antlitz einer Jungfrau geben. Die Schlange brach auch keinen Apfel vom Baume und bot ihn der Eva, wie manche Meister gedichtet haben. Alles das ist falsch. Wie aber Eva dazu kam, das Gebot ihres Schöpfers zu übertreten, das will ich euch erzählen. Merket auf!

> „Der Teufel kam vors Paradeis,
> sagt uns die Schrift so klar,
> mit List in einer Schlangen Weis'
> und nahm Frau Eva wahr."

Er ging aufrecht auf zwei Füssen einher und redete zu ihr.

---

[1]) Aus dem Cod. berol. germ. 4° 410 Bl. 12 b.

Nun folgt die Erzählung der Bibel, an die sich dann noch einige grübelnde Fragen knüpfen, die aber den Dichter immerhin als einen schärferen Denker, denn manche seiner Vorgänger und Zeitgenossen unter den Meistersingern, zeigen. Warum, fragt er zunächst, liess Gott dies zu? Freilich Gottes Ratschlüsse sind unerforschlich und seine Güte ist gross: er gab auch die zehn Gebote, obgleich er vorher wusste, dass sie nicht immer von allen würden gehalten werden. Er hat für uns sein teueres Blut hingegeben und uns erlöst, nachdem uns das Himmelreich mehr als 5000 Jahre lang versperrt gewesen war.

Doch an den letzteren Gedanken knüpft gleich wieder die weitere Frage an: warum nur ward Gott nicht „Mensch und Christ“, sobald Adam das Verbot gebrochen hatte? die dann an der Hand des heil. Thomas von Aquino zu beantworten gesucht wird. Mit einem Seufzer über die Schlechtigkeit der Welt, in der heute leider alle göttlichen Gebote gebrochen werden, während Adam doch nur eines brach, und einem Aufschrei zu Gott schliesst dieses bedeutsame Gedicht [1]).

Es zeugt aufs neue von ernstem Nachdenken, zugleich hie und da von erwachenden Zweifeln und endlich von einer tiefinneren Betrübnis über die herrschende Entartung und Entsittlichung.

Naturgemäss mussten die besseren Elemente auch des Volkes, die eben durch die den Meistergesang pflegenden Handwerker repräsentiert werden, von solchen Gedanken und Empfindungen weiter dazu geführt werden, auf Mittel und Wege zu sinnen, wie den erkannten Schäden und der quälenden Unruhe des Herzens um eigener und fremder Sünde willen, der dumpfen Schwüle, die über allen Gemütern lagerte und von dem niederen Volke fast noch drückender empfunden wurde, als von den oberen Ständen, abzuhelfen sein möchte. Und was war wiederum natürlicher, als dass man in diesen Bedrängnissen aufs neue das nach Hilfe und Rettung ausspähende Auge der Kirche zuwandte, die man nicht aufgehört hatte als die Hüterin der einen Wahrheit, des Rechtes und der Sitte zu betrachten und zu verehren. Die gänzliche Verweltlichung der Interessen aber und die in den Klöstern wie unter den Weltgeistlichen eingerissene, grobe Unwissenheit, welche dem durch eigenes ernstes Studium geschärften Auge selbst des gewöhnlichen Handwerkers nicht verborgen bleiben konnte, dazu das Ärgernis, zu dem der Lebenswandel so mancher Diener der Kirche Anlass gab, alles dies musste notwendig den grübelnden und suchenden Geist des Volkes die Nichtigkeit der Hoffnung, die er hier gehegt, sogleich erkennen lassen, musste zu neuen Zweifeln und zu innerer, gelegentlich sogar zu offener Abkehr von der Kirche und ihren Lehren führen. Denn da man mehr

[1]) Cod. berol. germ. 4° 414 Bl. 401.

denn je nach Trost verlangte, in dem durchbohrenden Gefühl der Sündhaftigkeit nach dem Heil, nach dem Frieden der Seele lechzte, so konnte die vorgeschriebene Überlegung nicht mehr genügen und Stich halten, dass ja die Kirche nicht mit ihren Dienern, mit der Geistlichkeit identifiziert werden dürfe, dass der Priester — noch Frauenlob hatte die Überzeugung in einem seiner Lobgedichte in dieser krassen Form verfochten —, wie viele arge Sünden er auch begangen habe, doch sogleich wieder rein und makellos dastehe, sobald ihn nur das priesterliche Kleid umgebe und er sich zur heiligen Messhandlung anschicke [1]). Das veränderte, mächtig gesteigerte Bedürfnis einer fortgeschrittenen Zeit hatte zu anderen Anschauungen geführt. Man wollte keine starre Schablone mehr, wie sie der herabgekommene Priesterstand allein zu bieten vermochte. Man wollte eine Erneuerung des Glaubens, ein neues, lebendiges Christentum, anstatt des verknöcherten, toten. So war der Gedanke an eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern allmählich bis in die untersten Schichten des Volkes hinabgedrungen; und je länger eine solche läuternde Verjüngung auf sich warten liess, desto mehr steigerte sich das sehnsüchtige Verlangen des Volkes danach.

Bei alledem aber finden sich im Meistergesang des ausgehenden Mittelalters offene Angriffe auf die Kirche und ihre Einrichtungen noch kaum, wie denn überhaupt die angedeuteten Stimmungen vielfach mehr im Stillen gehegt, als öffentlich ausgesprochen wurden. Wunsch und Streben waren zumeist noch nicht an die Oberfläche des Bewusstseins getreten. Dennoch entspringt beispielsweise jenes Prunken mit Gelehrsamkeit und die merkwürdige geistige Überhebung, die uns, ganz entgegen den eigentlichen Tendenzen des Meistergesangs, in einigen Liedern jener Zeit begegnet, ohne Zweifel zum guten Teil aus der Vergleichung der geistigen Fähigkeiten und Kenntnisse der niederen Geistlichkeit mit dem eigenen oft in der That umfassenden, wenn auch meist noch in der Scholastik stecken gebliebenen Wissen. Hier also, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, liegen die Anfänge jener Litteratur der Reformationszeit, in der der belesene, in den Schriften wohl beschlagene, bibelfeste Laie die Hauptrolle spielt und die vor allem in Hans Sachsens „Disputation zwischen einem Chorherrn und Schuhmacher“ so treffenden Ausdruck gefunden hat.

Dem gegenüber begegnen in der vorreformatorischen Zeit innerhalb des Meistergesangs auch uns Stimmen, die ernstlichen Einspruch gegen das Gelehrtthun und gegen die beständige Behandlung religiöser Stoffe und dogmatischer Fragen erheben. Namentlich ist hier Hans Folz zu nennen, der, vielleicht selbst als Wundarzt den dichtenden Handwerkern gegenübern nicht frei von Überhebung, in einem etwa in den siebziger Jahren entstandenen Ge-

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 38 (1894) S. 55 f.

dichte den Wormser Meistersingern energisch abrät, sich auf die religiöse Dichtung, den Meistergesang im engeren Sinne, zu beschränken und fortgesetzt nur mit den höchsten und letzten Fragen und ihrer Lösung abzumühen. Dabei komme doch nichts heraus, und man laufe sogar dabei Gefahr, dem Rufe der Ketzerei zu verfallen. Insbesondere die jungen Singer thäten wohl daran, nicht gleich mit geistlichen Gedichten in den Himmel zu zielen, sondern sich an Historien oder Fastnachtspiele zu halten, damit es ihnen nicht ergehe wie Lucifer, der auch zu hoch hinaus gewollt habe und darüber der Hölle verfallen sei[1]).

Folz aber hat etwas von einer Erasmus-Natur. Er mahnt so offenbar weniger aus eigener religiöser Überzeugung, als aus Vorsicht und einem ausgesprochenen Welt- und Wirklichkeitssinne. Die Geistlichen hat auch er gelegentlich derb verspottet. Das war seit lange hergebracht, wurde zuweilen sogar von den Gegenständen des Spottes oder der Satire selbst angeregt oder doch mit belacht und konnte niemandem als Ketzerei ausgelegt werden. Um so bedeutsamer ist es, dass Folz die Meistersinger vor Ketzerei oder richtiger vor dem Verdacht der Ketzerei warnt. Man erkennt auch daraus, dass sie mit allem Eifer danach getrachtet haben, für ihre des Trostes entbehrende und von Zweifeln gequälte Seele Ruhe im Glauben, Frieden in Gott zu finden. Dieser positive, reformatorische Zug wohnt dem Meistergesang — und das bedeutet im Grunde immer: dem Handwerkerstande, dem guten Kern der grossen Masse des deutschen Volkes — bereits im 15. Jahrhundert inne. Lediglich verneinende Momente treten dem gegenüber ganz zurück. Dass auch solche nicht ganz gefehlt haben, wissen wir vor allem aus dem Liede eines Ulrich Wiest vom Jahre 1449 und einem ziemlich gleichzeitigen, anonymen Gedicht im Volkston. In beiden ist von einer Singschule zu Augsburg die Rede, in der es, wie es im zweiten Liede heisst und wie auch das erste derselben darthut, im Einverständnis mit dem Rat arg über die Pfaffen hergehe:

„Sie hand gemachet ein' Singschul'
und setzen oben auf den Stuhl,
wer übel redt von Pfaffen.“[2])

Allerdings habe ich früher einmal einen leisen Zweifel geäussert, ob man dabei auch wirklich an eine meistersingerische Vereinigung denken dürfe[3]). Der Passus in dem Liede des Ulrich Wiest: „Zu Augsburg auf der Singschul man's bewährt“ scheint indessen doch dafür zu sprechen, da er sich offenbar auf die feierliche Anerkennung der Töne, wie sie bei den zünftigen Meister-

[1]) Cod. berol. germ. 4° 414 Bl. 472.

[2]) R. v. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert I (Lpz. 1865) S. 415 u. 417 ff.

[3]) Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum 1894 S. 27.

singern Vorschrift war, bezieht. Immerhin steht dieses Zeugnis für ein aggressives Streben des Meistergesangs, das hier überdies durch rein politische Verhältnisse bedingt gewesen zu sein scheint, so vereinzelt da, dass wir es kaum in Betracht zu ziehen brauchen. Im allgemeinen zielten, wie gesagt, die Bestrebungen der Meistersinger, ihnen selbst meistens unbewusst, nicht sowohl auf ein Niederreissen als auf ein Aufbauen ab. Wären sie sich ihres Wollens, Wünschens und Strebens klar bewusst gewesen, so hätte ihnen nicht verborgen bleiben können, dass in diesem Falle das Aufbauen ein Niederreissen zur notwendigen Voraussetzung hatte. So aber mühten sie sich fruchtlos im Dunkeln und würden sich aus eigener Kraft schwerlich je an das Licht gerungen haben, wenn ihnen ein grösserer nicht mit der göttlichen Fackel des Genius den Weg gewiesen hätte. Doch andererseits hätte wiederum Luthers Mission, sein Auftreten wie sein Vorgehen, nicht die befreiende Wirkung auf weiteste Kreise haben können, wäre ihr nicht im Herzen des Volkes durch den Meistergesang mächtig vorgearbeitet gewesen, wären seine Worte nicht gerade bei den hauptsächlichsten Vertretern des Nährstandes auf den denkbar fruchtbarsten Boden gefallen. Eben auf das von Zweifeln und Gewissensängsten gequälte Volk wirkte Luthers That ganz und gar wie eine Erlösung, und aus den Reihen der Handwerker, der Meistersinger, stellt sich ihm denn auch alsbald ein begeisterter und treuer Mitkämpfer, vielleicht der bedeutsamste und stärkste, den er nächst seinem grossen und weisen Fürsten überhaupt gewonnen, an die Seite, und weithin erschallt sein Ruf:

Wacht auf, es nahet gen dem Tag!

Auch Hans Sachs, so achtunggebietend, ja bewunderungswürdig die Gestalt dieses volkstümlichsten aller Poeten einem jeden, der sich mit seinem Wirken und Schaffen eingehender beschäftigt hat, notwendig erscheinen muss, würde dennoch zum thätig und zielbewusst vorgehenden Reformator weder Beruf noch Kraft gehabt haben, was zum Teil auch in der bescheidenen Lebensstellung, die er einnahm, begründet liegt.

Getreu der Lehre Lienhard Nunnenbecks hat auch er in seiner Frühzeit Lieder dogmatischen Inhalts, die sich in der Diktion nur wenig von den gleichartigen Gedichten anderer Meistersinger und so auch seines Lehrmeisters unterscheiden, in grosser, ja überwiegender Zahl geschrieben. Noch in jenem Gedichte von dem edlen Weingarten aus dem Jahre 1516 werden die Weinstöcke, deren Pflege sich die zwölf Meister angelegen sein lassen, auf die Gedichte vom Glauben, der Baum mit seinen drei Ästen, der inmitten des Gartens steht, auf „alle Gedichte, subtil und hoch, von der Dreifaltigkeit“, die Lilie daneben auf „das Lob, das von Maria wird gedichtet“, die Veilchen und Rosen endlich, die

ringsum blühen, auf „alle hoflichen Meisterlieder" gedeutet und damit zugleich der Vorrang, den religiöse und dogmatische Stoffe im Meistergesang beanspruchen dürfen, klar genug gekennzeichnet [1]). So besitzen wir denn auch in der That aus den Jahren 1514 bis 1518 von ihm namentlich eine ganze Reihe Marienlieder. Ein Fortschritt über das Hergebrachte hinaus ist es dann schon, wenn er (1518) ein geistliches Tagelied, dem offenbar, wie es im 15. Jahrhundert durchaus üblich war, ursprünglich der Gedanke der Conception Marias zu Grunde lag, als Allegorie auffasst und deutet:

„Wer ist der kühne Helde,
der sich hat zugesellte
dem zarten Fräuelein?
Mensch, merk, das ist der Leibe dein;"

das Fräulein bedeutet die Seele, der Wächter die Vernunft, der Herr der Burg Gott, u. s. w. Trotzdem schliesst das Gedicht noch mit einer Anrufung Marias [2]).

Aber auch Luther selbst hat bekanntlich bis kurz bevor er mit dem Thesenanschlag seine dornenreiche, aber erfolggekrönte Laufbahn als Reformator begann gelegentlich noch in Predigten zur heiligen Jungfrau gefleht, wie denn seine spätere Stellungnahme zur Marienverehrung überhaupt erst aus seiner Rechtfertigungslehre folgte, die zu jener Zeit noch unentwickelt und ihm selber noch nicht klar bewusst in seiner Brust schlummerte. Doch während wir an der Hand von Luthers Schriften die allmähliche Ausreifung seiner Gedanken zur fest umrissenen neuen Lehre Schritt für Schritt verfolgen können, sehen wir leider keineswegs deutlich, in welcher Weise sich der Umschwung bei Hans Sachs vollzogen hat. Es liegt dies vor allem daran, dass sowohl der erste Band seiner Meistergesangbücher, als auch der erste bis dritte Band der Spruchgedichtbücher bisher nicht wieder aufgetaucht sind, sodass man die Hoffnung, sie noch wiederzufinden, fast schwinden lassen muss. Andererseits scheint er, nach der geringen Zahl seiner uns in anderen Handschriften erhalten gebliebenen Lieder aus dieser Zeit zu schliessen, gerade in den kritischen Jahren, in die ja auch (1. September 1519) seine Verheiratung fällt, überhaupt nicht besonders viel gedichtet zu haben, was sich aus den Mühen und Sorgen, wie sie die Begründung der Selbständigkeit und eines eigenen Hausstandes für den noch nicht 25 jährigen Handwerker mit sich bringen musste, auch leicht erklären liesse. Es ist daher wenig wahrscheinlich, dass Hans Sachs hinsichtlich der neuen Lehre von vornherein durch Wort und Schrift einen erheblichen Einfluss in seiner Vaterstadt ausgeübt oder wohl gar durch einen solchen Einfluss die Entwicklung der kirchlichen Dinge

[1]) Cod. berol. germ. 4° 414 Bl. 32.
[2]) Ebenda Bl. 461.

in Nürnberg unmittelbar nach Luthers erstem Hervortreten oder selbst noch zur Zeit des Wormser Reichstages mit bestimmt habe. Zudem entspricht es durchaus dem Charakter des Meistergesanges nicht minder, als der Sinnesart, die dem damaligen Handwerkerstande eignete, die Dinge an sich herankommen zu lassen, genau zu prüfen und nur für das nach reiflicher Überlegung als recht und gut Erkannte mit voller Kraft einzutreten. Dass namentlich bei den schwächeren Naturen das Thun und Lassen vielfach von der Stellung der Obrigkeit zu der betreffenden Frage abhängig blieb, braucht dabei wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden.

In Nürnberg nahm nun aber in der That, ebenso wie in einer ganzen Reihe anderer Städte, die durch Luther wachgerufene reformatorische Bewegung gerade in ihren Anfängen so eigentümliche, man kann nicht anders sagen als rohe und häufig sogar revolutionäre Formen an, dass, mochte auch das Herz noch so sehr dem Befreier entgegen jubeln, die Vorsichtigeren und Überlegteren doch zusamt dem Rat ernstlich zweifeln mussten, ob sie sich rückhaltlos ihrem Gefühle hingeben und des Reformators Sache sogleich zu der ihrigen machen dürften.

Wie denn überhaupt nichts Hohes an das Licht treten kann, ohne dass es die Niedrigkeit alsbald zu sich herabzuziehen, für ihre Zwecke auszubeuten und, wenn ihr dies nicht gelingt, zum mindestens zu besudeln sucht, so ist es in den volkreicheren Städten verschiedentlich in erster Linie der gemeine Pöbel gewesen, der Luthers Worten und Werken seinen unreinen Beifall gezollt hat. Er sah in dem mutigen Augustinermönch nur einen Mann, der einmal den reichen und gefrässigen Pfaffen, diesen „feisten Mastschweinen“, wie sie der blinde und verbitterte Bänkelsänger Jörg Graff nennt, gehörig die Wahrheit sage und den armen Mann vor ihren Aussaugungen schützen wolle. Eine Menge Flugschriften und Bilder, von denen wir zum Teil nur noch durch die gegen sie erlassenen Verbote Kenntnis haben, stellten Luthers Bestrebungen lediglich in diesem Sinne dar, fälschten auch wohl seine Absichten und seine Worte in schamlosester Weise, sodass es zumal bei der Schwierigkeit, mit den damaligen Verkehrsmitteln in jedem Falle rasch Erkundigungen einzuziehen, manchmal schwer gehalten haben muss, die Wahrheit von Entstellung und Lüge zu scheiden.

Bald sind es Drucke, bald öffentlich gesungene Lieder gegen den Papst, den Kaiser, den König von England, den Bischof von Konstanz u. s. w., gegen die der Nürnberger Rat einschreiten muss. Dann wieder vernehmen wir in den Ratsprotokollen von lästerlichen Reden, die geführt worden sind, oder etwa auch von einer Weibsperson, der Vöglin, wie sie genannt wird, die mit einer Flasche Wein in die Spitalkirche eingedrungen ist und dort unter Geschrei und Trinken zu predigen sich unterstanden hat u. a. m.



Was Wunder, wenn die Aufstachelung der Volksleidenschaften, die von gewerbsmässigen Pamphletisten und von solchen, die nichts mehr zu verlieren hatten und bei einem Umsturz aller Ordnung nur gewinnen konnten, oft geradezu systematisch betrieben worden zu sein scheint, gelegentlich zu noch weit ärgeren Ausschreitungen, zu Priesterhetzen, Widersetzlichkeit und Aufruhr aller Art geführt hat — des Bauernkrieges mit seinen Greueln, der ja gleichfalls, an Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen anknüpfend, durch Irreleitung und Missverstand heraufbeschworen worden war, gar nicht zu gedenken. Was Wunder ferner, wenn mancher, der sich ursprünglich voll Eifer für Luthers gute Sache gezeigt hatte, bald wieder lau wurde oder sogar, wie bespielsweise Wilibald Pirckheimer, der lutherischen Reformation voll Empörung über die Auswüchse, die sie zeitigte, für immer den Rücken wandte.

Um so mehr muss anerkannt werden, dass sich der Meistergesang, nachmals fast auf seiner ganzen Linie, mit aller Entschiedenheit für Luther erklärt hat, und zwar, wie die nach wie vor bewahrte Mässigung und noch deutlicher das Beispiel Hans Sachsens zeigt, nicht etwa auf Grund irriger, von Gehässigkeit und Selbstsucht eingegebener Vorstellungen und Auslegungen, sondern infolge eines ernstlichen Studiums der Lutherschen Schriften, gründlicher Versenkung in seine Lehre und der daraus geschöpften und durch das gesteigerte Heilsbedürfnis noch verinnerlichten Erkenntnis, dass hier der richtige Mann zur rechten Zeit erschienen, der armen Menschheit von Gott gesandt worden sei. Durch die umhüllenden Schlacken empfanden und erkannten sie den Licht und Wärme spendenden Kern.

Von Hans Sachs wissen wir, dass er mit Eifer Luthers Schriften sammelte und schon 1522 eine stattliche Anzahl davon zusammengebracht hatte, die er eben in jenem Jahre „Gott und seinem Wort zu Ehren und dem Nächsten zu gut“ einbinden liess. So können wir auch annehmen, dass er mit der Lektüre dieser Schriften in den ersten Jahren nach 1517 den grössten Teil seiner damals wohl noch spärlichen Mussestunden ausgefüllt hat. Erst nachdem er sich mit ihrem Inhalt völlig vertraut gemacht, trat er dann 1523 mit seinem evangelischen Glaubensbekenntnis in der „Wittenbergischen Nachtigall“ rückhaltlos hervor. Das berühmte Gedicht ist zu oft besprochen worden, als dass ich hier aufs neue eingehender davon zu handeln brauchte. Es ist auch bekannt genug, dass es zahlreiche scharfe Ausfälle gegen die gesamte Geistlichkeit der alten Kirche, vom Papst bis herab zu den Mönchen und Nonnen, diesen „faulen Haufen, die ihre guten Werk’ verkaufen um Geld, Käs’, Eier Licht und Schmalz, um Hühner, Fleisch, Wein, Korn und Salz, damit sie in dem vollen leben“ können, enthält. Aber der Nachdruck muss meiner Meinung nach

dennoch weniger auf das Polemische in dem Gedicht, das gewissermassen nur aus der temperamentvollen Verteidigung Luthers und seiner Lehre entspringt, als auf diese letztere gelegt werden, die mit Verständnis in ihren Hauptpunkten vorgetragen wird. So richtet sich sein Hauptangriff gegen die guten Werke nur, um weiterhin den Kern der Auffassung Luthers klar hervorzuheben: dass Christus uns selig gemacht habe: „wer das gelaubt, der hab genug“.

Dass dieses erste Werk Hans Sachsens, welches den evangelischen Gedanken vertrat, eine weitere Verbreitung gefunden und somit wohl auch eine erhebliche Wirkung gehabt hat, dafür sprechen, wie F. Schultheiss [1]) richtig hervorhebt, vor allem die mehrfachen Auflagen und Nachdrucke, wie die von Zwickau und Eilenburg.

Dem folgenden Jahre (1524) gehören die für Sachsens völligen Umschwung so charakteristischen Umdichtungen zweier Meisterlieder zum Lobe Marias in Lieder zu Ehren Jesu Christi an. Im Titel werden dabei die zu Grunde liegenden alten Meisterlieder als „christlich korrigiert“ bezeichnet. Desgleichen fällt in dieses Jahr die Abfassung und Herausgabe der vier uns von Sachs erhaltenen Dialoge, von denen der erste sich als die schon oben erwähnte Disputation zwischen einem Chorherrn und einem Schuhmacher darstellt, „darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird“, der zweite „von den Scheinwerken der Geistlichen und ihren Gelübden, damit sie zu Verlästerung des Blutes Christi vermeinen selig zu werden“, handelt. Der dritte hat „ein Argument der Römischen wider das christlich Häuflein, den Geiz, auch andere öffentliche Laster betreffend“ zum Gegenstande, während der vierte sich bereits „brüderlich strafend“ gegen den „ärgerlichen Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen“, wendet. In diesem letzteren ist es für den aus dem Meistergesang hervorgegangenen Dichter überaus bezeichnend, dass er dem „lutherischen Christen“ Peter, der ohne Rücksicht auf bestehende Ansichten und Einrichtungen allen Neuerungen geneigt ist, den Hans Sachsens Ansicht verfechtenden und jenen Peter freundlich tadelnden und zurechtweisenden „evangelischen Christen“ Hans gegenüberstellt, der nur den Nutzen der Sache im Auge hat, vorsichtig ist, und die Anhänger der alten Lehre nicht abzustossen, sondern durch Belehrung und Entgegenkommen zu gewinnen sucht, ohne doch seiner religiösen Überzeugung etwas vergeben zu wollen [2]). Es sind damit im Grunde genau jene beiden Strömungen in dem für den evangelischen Glauben gewonnenen Volke charakterisiert, die wir von Anfang an beobachten konnten und die man sich etwa

---

[1]) a. a. O. S. 11.
[2]) Vgl. Schultheiss, a. a. O. S. 22.

repräsentiert denken kann durch Jörg Graff und sein Pöbelpublikum einerseits [1]), Sachs und seine Meistersinger andererseits [2]).

Denn wenn auch die wichtigsten der hier in Betracht kommende Werke Sachsens, für die ich mich im übrigen mit dem Hinweis auf die in Vorstehendem bereits mehrfach erwähnte Arbeit von Schultheis begnügen muss — einen eigentlich polemischen Ton hat Hans Sachs später (1527) nur noch unter dem persönlichen Einfluss des Eiferers Andreas Osiander in der „Wunderlichen weissagung von dem Bapstumb" angeschlagen —, nicht zu den Meistergesängen gehören, so sind doch auch sie aus dem Geiste des Meistergesanges hervorgegangen und wirkten wieder auf diesen zurück. Überdies kann man als sicher annehmen und wird sich, wenn auch Hans Sachsens Meisterlieder uns erst im Neudruck der grossen Tübinger Ausgabe möglichst vollzählig vorliegen werden, durch genaue Vergleichung mit den Spruchgedichten vermutlich sogar klar erweisen lassen, dass manche der Stoffe, welche die letzteren zum Gegenstande haben, von Hans Sachs zunächst für die Singschule und zwar, wie sich von selbst versteht, in meisterlichen Tönen behandelt worden sind, und nur die Vorschrift, kein Meisterlied in Druck ausgehen zu lassen, ihn zur Umdichtung in Spruchform veranlasst hat. Das Gesätz verbunden mit dem musikalischen Vortrag galt den Handwerkern doch nach wie vor als die höchste Form der Kunst, und so giebt es unter Sachsens Werken selbst von der Wittenbergischen Nachtigall ein Meisterlied in der Morgenweise des Meisters. Erst viel später, etwa um die Mitte des Jahrhunderts, als die Meistersinger im öffentlichen Theaterwesen Nürnbergs eine Rolle zu spielen beginnen, scheint auch in der Schätzung Hans Sachsens das Drama allmählich den Meistergesang in den Hintergrund gedrängt zu haben, was wir vor allem daraus schliessen dürfen, dass er seit jener Zeit keinen eigenen Ton mehr erfunden hat. In beiden Fällen aber, auf dem Singstuhl wie auf der Bühne, muss — das lässt sich leicht ermessen — die Wirkung seiner Persönlichkeit und seines Wortes auf weite Kreise ausserordentlich gewesen sein; und diese Wirkung dokumentiert sich auch in den uns erhalten gebliebenen Denkmälern namentlich des Nürnberger Meistergesangs noch auf Schritt und Tritt. So in der Liebe und Verehrung, die ihm noch späte Enkelschüler entgegenbringen [3]), in dem Ansehen, das sein Name geniesst und beim Volke fast zu allen Zeiten genossen hat, in dem Festhalten an seinen Idealen und demgemäss auch an dem, was er im Glauben für richtig erkannt. Kein

---

[1]) Vgl. über Jörg Graff meinen Aufsatz im Euphorion IV. (1897) S. 457 ff.

[2]) Die Zusammenhänge sind unzweifelhaft doch anderer Art als der Herr Verfasser annimmt. Die Schriftleitung.

[3]) Vgl. u. a. Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum 1894 S. 41 f.

Zweifel: vor allem durch Hans Sachs hat der Nürnberger Meistergesang sein durchaus protestantisches Gepräge erhalten. Nur darin ist er in der Folgezeit noch hin und wieder Schwankungen unterlegen, dass bald die beschaulichen, selbstgenügsamen Naturen, bald streitlustiger oder fanatischer angelegte, wie etwa kurz vor Ausbruch des dreissigjährigen Krieges Benedikt von Watt[1]), am Ruder gewesen sind bezw. eine massgebende Stellung innerhalb der Genossenschaft eingenommen haben. Als eines der zahlreichen Beispiele dafür, dass man sich gelegentlich auch nicht gescheut hat, Hans Sachsens Autorität unrechtmässigerweise ins Feld zu führen oder, um es deutlicher zu sagen: ihm Gedichte unterzuschieben, mag hier ein Lobspruch des evangelischen Bekenntnisses erwähnt werden, der sich auf der Innenseite des vorderen Deckels eines Duodezbandes der Bibliothek der Kirche zum heiligen Geist in Nürnberg von einer Hand des ausgehenden 16. Jahrhunderts — der Band, die confessio Augustana enthaltend, stammt aus dem Jahre 1588 — eingezeichnet findet. Ich gebe ihn in all seiner Unbeholfenheit und auch wohl Verderbtheit und samt der Unterschrift, welche die Abfassung des Spruches in Hans Sachsens 78. Lebensjahr verlegt — wenn echt, wäre es also überhaupt das letzte, späteste uns von Hans Sachs überlieferte Gedicht — in der Anmerkung[2]) wieder.

Während Entwicklung und Richtung des Nürnberger Meistergesangs im Reformationszeitalter wesentlich durch die Individualität des einen Hans Sachs bestimmt wird, dessen Sinnesart indessen zum

---

[1]) S. über ihn Euphorion IV., 16—38.

[2]) Spitalbibliothek X 121 (confessio fidei exhibita . . . Augustae Anno MDXXX . . . Jenae Typis Tobiae Steinmanni 1588):

„Lobspruch der schön Confession
Evangelischer warheit fron
An Carolum den Kayser werth,
Nach dems ers zu Augspurg begehrt
Hat, als man zehlet dreissig Jar,
An Sieben Churfürsten lauter klar
Reichlich vnd auch an 2 Reichs-Stätt
Trefflich so ein Versamblung hett,
Da diese rein vnd Christlich lehr
Ehrlich ward beschlossen Gott zu ehr,
Falsch menschenehr verworffen darneben,
Nit Christlich sey darnach zu leben.
Ehr lob sey Gottes Mayestatt,
Rein er vns sein wortt geben hat,
Und dz es fruchtbarlich aufwachs,
Wünscht, der dz geschrieben hat, Hanns Sachs
Anno 1573 seines
alters im 78 ten"

(die Interpunktion ist von mir hinzugefügt, der Abdruck im übrigen buchstabengetreu).

guten Teil wiederum durch die dem Meistergesang innewohnenden Bestrebungen bedingt war, mangeln den übrigen Meistersingerschulen Persönlichkeiten von auch nur annähernd der gleichen Kraft und Bedeutung. Wir sehen in ihnen rein den handwerklichen Meistergesang als solchen wirksam, und von diesem Gesichtspunkt aus wäre ein tieferes Eingehen auf jede einzelne dieser Entwicklungen, soweit sie aus den erhaltenen handschriftlichen Denkmälern erkennbar sind, auch für unsere Frage gewiss von nicht geringem Interesse. Aber andererseits ist die Wirkung, den die „Dichter" dieser Schulen ausgeübt haben, selbstverständlich eine ungleich geringere, mit derjenigen Hans Sachsens verglichen fast verschwindende, weitere Kreise kaum berührende gewesen, während wir Hans Sachsens Genius auch in diesen fremden Singschulen vielfach die Haupttriumphe feiern sehen. Zudem gebricht es mir zu einer einigermassen gründlichen und sachgemässen Darstellung der Einwirkungen der Gegenreformation auf den Meistergesang, wie sie vielleicht für die Städte ausser Nürnberg das Hauptinteresse beanspruchen dürfte, hier an dem nötigen Raum. Ich muss es mir daher vorbehalten, das Verhältnis des Meistergesangs zur Gegenreformation ein andermal näher zu beleuchten, und mich hier lediglich auf einige kurze Angaben über diejenigen Städte, in denen zur Zeit Luthers der Meistergesang blühte, beschränken.

Was zunächst die Städte am Rhein betrifft, so sind wir leider über die Entwicklung, die der Meistergesang in Worms und Speyer genommen, noch gänzlich unaufgeklärt. Bis vor kurzem galt das gleiche auch von Mainz. Jetzt wissen wir durch die oben erwähnten Mitteilungen Roths wenigstens, dass die dortige Meistersinger-Gesellschaft, die sich übrigens keineswegs in dem Masse, wie die zu Nürnberg, Augsburg oder Ulm, aus Handwerksleuten zusammensetzte, sich nachweislich bereits zu Anfang des 16. Jahrhunderts mehrfach im Komödienspiel versucht hat. Aber auch hier, in der Bischofsstadt Albrechts von Brandenburg, war der Boden — wie weit die Meistersinger daran beteiligt waren, lässt sich nicht bestimmt ermitteln — wie von selbst derart zur Aufnahme von Luthers Lehre bereitet, dass bald nach dem Auftreten Luthers die Theateraufführungen und die Singschulen der Mainzer Meistersinger einen polemischen Charakter annahmen. Und zu Anfang der dreissiger Jahre „war", wie Roth ausführt, „die reformatorische Strömung zu Mainz in den Kreisen der Meistersänger so verbreitet, dass dieselbe auch Beamte hinriss. Das Verzeichnis berühmter Meistersänger zu Mainz aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nennt geradezu eine Menge Beamte des Hofes und der Stadt als den Meistersängern angehörig und jedenfalls auch Luthers Sache anhängend." Aber auch jetzt würde ihren Bestrebungen von Seiten der Mainzer Regierung noch kaum Einhalt gethan worden sein, wenn sie nicht in den Verdacht des

Wiedertäufertums geraten wären. Unter dem Eindruck dieser Gefahr begann die Obrigkeit mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln gegen die Meistersinger vorzugehen. Es folgten zunächst einzelne Verbote und, da diesen nicht stets auf das peinlichste nachgekommen wurde, immer schärfere Massregeln, die schliesslich das Unterliegen der Meistersinger, die Auflösung ihrer Genossenschaft zur Folge hatten. „Pietätvoll wurden die alten Satzungen und Ordnungen nebst der Tabulatur bewahrt“ [1]).

Bezüglich Ulms ist das früheste sichere Zeugnis für das Bestehen einer Meistersinger-Gesellschaft die Nachricht von der Aufführung eines „schönen Spiels“ von den drei Horatiern und drei Curiatiern durch die Meistersinger vor dem auf dem Wege zum Concil zu Trient in Ulm unpässlich gewordenen Bischof von Trier. Ich habe diese Nachricht aus der Ulmischen Chronik des B. Gundelfinger im IV. Bande der Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte (S. 327, Anm. 35) mitgeteilt. Wenn sich nun auch wohl annehmen lässt, dass der Meistergesang in Ulm damals bereits auf ein längeres Bestehen zurückblicken konnte, so lässt sich doch über seine Tendenz wenig sagen. Die Schaustellung zu Ehren oder zum Vergnügen des Bischofs von Trier scheint eher gegen als für ausgesprochen protestantische Gesinnung zu sprechen. Später allerdings, im 17. Jahrhundert, sehen wir die Ulmer Singer völlig in den Bahnen des Nürnberger Meistergesangs, der in früherer wie in späterer Zeit für zahlreiche Städte, z. B. auch für Memmingen, Iglau u. s. w., nachweislich das Muster abgegeben hat, einherwandeln.

Ähnlich wie mit Ulm geht es mit Strassburg. Auch über den Strassburger Meistergesang sind wir für die Zeit von Luthers Aufkommen und Wirken bisher so gut wie gar nicht unterrichtet, obgleich auch hier nach den glaubhaften Aussagen Späterer die Gründung der zünftischen Genossenschaft bereits in das Jahr 1493 fallen soll, für das Jahr 1508 mit Bestimmtheit drei Mitglieder (Herr Matthias Holderlin, Jacob Wolf und der Buchdrucker Johann Grüninger) — allerdings nur von Cyriacus Spangenberg [2]) — namhaft gemacht werden und, demselben Gewährsmann zufolge, 1550 eine Erneuerung der Strassburger Meistersingerordnung stattgefunden hat. Genauer orientiert sind wir über die Leistungen und die ausgesprochen protestantische Tendenz der Strassburger Singer, für die sich ebenfalls mehrfach ein naher Verkehr mit der Nürnberger Singschule nachweisen oder doch mit gutem Grunde vermuten lässt, erst für das letzte Viertel des 16. und für die beiden folgenden Jahrhunderte.

In Freiburg i. B. scheint, wenn überhaupt die Geschichte des Meistergesangs hier so weit zurückreichen sollte, die Genossen-

---

[1]) Roth, a. a. O. S. 267.
[2]) a. a. O. S. 136.

schaft auch in den Zeiten der Reformation den Charakter einer Laienbruderschaft der alten Art bewahrt zu haben. Sie nimmt als katholisch gesinnt durchaus eine Ausnahmestellung im Kreise der deutschen Meistersingerschulen ein [1]).

Ganz anders Augsburg, wo die sicheren Nachrichten über den Meistergesang bis in den Anfang der dreissiger Jahre des 16. Jahrhunderts zurückreichen — wenn wir von den oben zitierten Nachrichten über das Bestehen einer Augsburger Singschule um die Mitte des 15. Jahrhunderts absehen.

Wie das Regiment der betreffenden Stadt und seine religiöse Überzeugung und offizielle Stellungnahme meist die Eigenart des dortigen Meistergesangs wesentlich mit bestimmt, sehen wir an Augsburg besonders deutlich. In der Stadt der Parität, wo für die Anglegenheiten der Meistersinger stets ein katholischer und ein protestantischer Ratsherr bestellt gewesen sind, scheinen auch katholische und protestantische Meistersinger in einer Genossenschaft friedlich neben einander gewirkt zu haben. Wenigstens bezeichnet sich einer der bekannteren unter den Augsburger Meistersingern, Abraham Schädlin, in seiner äusserst selten gewordenen Schrift: „Wunderliche Newe Zeittung .... Beschreibung von der Art vnd Eygenschafft dess abschewlichsten, grewlichsten, vnd schädlichsten Thiers Colax genannt“ etc. (München, Adam Berg, 1605) als „catholischer Teutscher Schulmaister in Augspurg“ [2]). Im übrigen freilich hören und merken wir von katholischen Mitgliedern der Genossenschaft oder gar von einer katholischen Richtung im Augsburger Meistergesang wenig oder nichts, und der paritätische Charakter drückt sich in den Leistungen der Augsburger Singschule im 16. und 17. Jahrhundert lediglich dadurch aus, dass vielleicht mehr als anderswo eine direkte Polemik in konfessionellem Sinne zu vermeiden gesucht wird. Dennoch finden wir auch hier gelegentlich Veröffentlichungen, wie Martin Schrots [3]) „Apocalipsis Ain frewden geschray über das gefallen Bapstumb“ (4 Bll. o. O. u. J.) [4]) oder stossen in Meisterliederhandschriften auf Gedichte, die ihre Spitze gegen das Papsttum und päpstliches Wesen kehren [5]).

---

[1]) Vgl. Schreiber in Mones Archiv II, 208 f.

[2]) Ich benutzte ein Exemplar der Nürnberger Spitalbibliothek (in dem Flugschriften-Sammelbande S. 53 4⁰ Nr. 3).

[3]) In den Steuerbüchern des Augsburger Archivs nachzuweisen von 1548—1590.

[4]) Hagens Bücherschatz S. 39 Nr. 876; Heyses Bücherschatz Nr. 1018.

[5]) z. B. cgm. 5102 Bl. 401 b.: Streit zwischen einem Evangelischen und einem Papisten von C. G. B. d. i. „composuit Georg Braun“ und 402 a. ein Gedicht des Martin Dürr: Die Fürsten in Sachsen möchten gern einen gelehrten Juden bekehren. Dieser lässt sich auch willig finden, pilgert nach Rom und entschliesst sich hier in der That, zum Christentum überzutreten, denn der Christengott müsse fürwahr barmherzig sein, da er sonst die Greuel des Papstes nicht so mitansehen würde.

Namentlich um die Wende des 16. Jahrhunderts nehmen wir deutlich auch aus den Meisterliederhandschriften — dass die katholische Kirche den Laien das Bibellesen untersagte, hatte den Meistergesang allmählich immer mehr zu einer rein protestantischen Erscheinung gemacht und ihn in katholischen Städten entweder, wie in Mainz, ganz vernichtet oder, wie in München etc., überhaupt nicht aufkommen lassen — und aus sonstigen Akten zur Geschichte des Meistergesanges wahr, wie sich die konfessionellen Gegensätze im Volke wieder rasch und bedrohlich verschärfen und zuspitzen, woran die entsetzlichen Zänkereien der Theologen um eben diese Zeit ohne Zweifel die Hauptschuld tragen.

Dennoch würde, hätten nur alle gedacht wie die Meistersinger, es niemals zu blutigen Religionskriegen gekommen sein, und es ist charakteristisch genug, dass wir sowohl vor Ausbruch des schmalkaldischen wie des dreissigjährigen Krieges unter den Gedichten der Meistersinger mehrfach der Fabel von den drei Ringen begegnen[1]), als wiederholtem, dringendem Mahnruf der besseren Elemente gerade der grossen Masse des deutschen Volkes, sich in Liebe zu vertragen und das unschätzbare Gut des religiösen Friedens zu bewahren.

---

[1]) Ich habe darüber in der Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte VI S. 102 ff. u. 332 ff. gehandelt.

Neuere Waldenserforschungen.

Eine Abwehr und eine Widerklage

von

Ludwig Keller.

Seitdem im Januar d. J. (s. M.H. der C.G. 1898 S. 65) an dieser Stelle auf die lebhaften Erörterungen hingewiesen worden ist, welche durch die in meinen „Grundfragen der Reformationsgeschichte" (Vortr. u. Aufs. aus der C.G. 1897 1. u. 2. Stück), Berlin R. Gaertners Verlag (Hermann Heyfelder), besprochenen Fragen und Gegensätze veranlasst wurden, sind abermals verschiedene Besprechungen in angesehenen Zeitschriften und Zeitungen erschienen, z. B. in den Mitteilungen aus der hist. Litteratur Bd. XXVI S. 184 (Löschhorn), in der Nationalzeitung vom 29. April 1898 Nr. 269 (Dr. G. Wittmer) und in der Theol. Litt.-Ztg. Jahrg. 1898 Nr. 5 Sp. 141—145 (G. Bossert)[1]. Es sind besonders die letztere Besprechung sowie einige mir inzwischen zugegangene Briefe (deren Veröffentlichung ich mir im gegebenen Augenblick vorbehalte), die mich von der Notwendigkeit überzeugt haben, nochmals das Wort zu ergreifen. Unsere Leser brauchen dabei nicht besorgt zu sein, dass sie lediglich mit der Austragung persönlicher Meinungsverschiedenheiten unterhalten werden sollen; sie werden vielmehr sofort erkennen, dass die erörterten Punkte nach wie vor eine grosse sachliche Bedeutung gerade für die Aufhellung derjenigen religiösen Bewegungen besitzen, deren Geschichte zum Forschungsgebiet der C.G. gehört. Es ist allgemein anerkannt, dass die Waldenserforschung aus diesen Streitfragen seit Jahren wichtige Anregungen erfahren hat und darin liegt eine gewisse Entschädigung für manches Unerfreuliche, das mit solchen Auseinandersetzungen für alle Beteiligten und Unbeteiligten verbunden zu sein pflegt.

---

[1]) Man vgl. auch die Besprechungen über Lüdemann, Reformation und Täufertum im Theol. Litt.-Bericht 1897 Nr. 2 (Lezius), in der Deutschen Litt.-Ztg. 1897 Nr. 3 (Bonwetsch) und im Theol. Litt.-Blatt 1897 Nr. 14 (M. Pistorius).



Bei meinen Forschungen über die Anfänge der Reformation, denen ich mich seit dem Jahre 1880 zugewandt hatte, machte ich im Spätherbst des Jahres 1882 (ich kann die Zeit deshalb feststellen, weil mir die Sache vom ersten Augenblick an sehr wichtig erschien) die Wahrnehmung, dass die Streittheologie der früheren Jahrhunderte den Gebrauch willkürlich erfundener Ketzernamen als wirksames Kampfmittel geübt habe und dass solche Scheltnamen, d. h. Namen, die von den also genannten „Ketzern" zurückgewiesen wurden, die wahre Geschichte und die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge oft in arger Weise verdunkeln. Es schien mir deshalb für die Klarstellung dieser Zusammenhänge die Untersuchung der Namen als die wichtigste Vorfrage in der Behandlung der Ketzergeschichte, und ich richtete von nun an zunächst mein Augenmerk darauf, diejenigen Namen festzustellen, welche die „Ketzer" von sich selbst gebraucht hatten.

Die Ergebnisse dieser Nachforschungen waren so überraschend, dass ich erst aus diesen Resultaten den Mut schöpfte, mein im Jahre 1884 zum Abschluss gebrachtes und zu Anfang 1885 veröffentlichtes Buch über die „Reformation und die älteren Reformparteien" (Leipzig, S. Hirzel 1885) in den Druck zu geben. Dass ich mir über den Widerspruch, ja die Erregung, die dies Buch, das vielen und tiefgewurzelten Überlieferungen mit Nachdruck entgegentrat, hervorrufen würde, klar war, beweist die Vorrede; inzwischen haben die Ereignisse bewiesen, dass ich Recht gehabt hatte.

Dies Werk nun bekundet für den aufmerksamen Beobachter an zahlreichen Stellen die seinen neuen Ergebnissen zu Grunde liegende Erkenntnis: der Missbrauch willkürlich erfundener, meist gehässiger Ketzernamen und das Dunkel, das über diese Namen und Begriffe bisher ausgebreitet war, sind es vornehmlich gewesen, welche die Geschichte der ausserkirchlichen Christengemeinden der älteren Zeit verhüllt haben. Da ich feststellen konnte, dass diese Namenfrage bisher von keinem Forscher planmässig in Angriff genommen worden war, so glaubte ich mit Nachdruck den Finger auf diese Sache legen zu sollen.

Gleich auf den ersten Seiten meines Buchs (S. 5) wird die Namenfrage in den Vordergrund gestellt; es heisst da:

„Den ersten Platz unter diesen ‚Sekten' (des Mittelalters) nimmt eine Religionsgemeinschaft ein, welche in Übereinstimmung mit dem Gebrauch der apostolischen Jahrhunderte sich einfach ‚Christen' nannte und im gegenseitigen Verkehr die Bezeichnung ‚Brüder' gebrauchte. Der Name ‚Christen' konnte in den späteren Jahrhunderten als charakteristische Bezeichnung von den herrschenden Parteien schon um deswillen nicht anerkannt werden, weil in diesem Zugeständnis eine Beeinträchtigung des eignen Christennamens gelegen hätte, und so kamen von frühen Zeiten an für die ‚Brüder' die mannigfachsten Namen auf, welche die Erforschung ihrer Geschichte ungemein erschweren. In Italien wurden



die ‚Brüder' vielfach[1]) ‚lombardische Arme', in Deutschland ‚Arme von Lyon' (Leonisten) genannt; unter dem Volke hiessen sie ‚lombardische Brüder', ‚Schweizer Brüder', ‚Wälsche Brüder' und ‚Böhmische Brüder'. Die Bezeichnung, unter welcher sie in der heutigen Litteratur am bekanntesten sind, die aber von der Partei selbst Jahrhunderte lang zurückgewiesen worden ist, lautet ‚Waldenser'."

Im Verfolg meiner Arbeiten drängte sich mir dann die Notwendigkeit auf, die Herkunft dieser verschiedenen Ketzernamen zu erklären. Es war klar, dass die Namen irgend eine Unterlage haben mussten; am leichtesten ergab sich natürlich die Herkunft des Namens „Waldenser", da er unzweifelhaft von einem angesehenen Wortführer in Lyon stammte, der aber nur bei den französischen Brüdern unbedingte Autorität gewonnen hatte. Viel schwieriger war die Erklärung und die scharfe Umgränzung der Namen „Arme", „Arme von Lyon", „lombardische Arme" u. s. w. Ich habe deshalb im dritten Kapitel meines Buches S. 63—94 dieser Frage eine eingehende Untersuchung gewidmet, deren Ergebnis sich im Sachregister S. 498 kurz zusammengefasst findet[2]). Dort heisst es wörtlich:

„**Apostel** (Sendboten) der Brüdergemeinden. Sie erscheinen in den Quellen unter folgenden Namen: 1) ‚Pauperes' (S. 78); 2) ‚Arme' (S. 78); 3) ‚Arme von Lyon' (S. 70); 4) ‚Beghardi seculares' oder einfach ‚Begharden' (S. 34, 127); 5) ‚Gottesfreunde' (S. 75 ff.); 6) ‚Freunde' (S. 75); die ‚Bekannten' [noti], ‚Kunden' (S. 76); 8) ‚Gute Leute' [bons gens] (S. 256); 9) ‚Winkeler' (S. 71); 10) ‚Magistri majores' (S. 72); 11) ‚Zwölfboten' (S. 71). — Sie erscheinen auf ihrer Wanderschaft stets zu zweien, 71, 443. — Der Magister major und minor, 72. — Ihre Tracht, 252, 277, 442. — Werden im 16. Jahrh. (unter den Täufern) von den allgemeinen Synoden designirt und schliesslich durch das Loos ausgewählt, 443. — Ihre Regeln laut Matth. 10 u. s. w. (73 f.) — Die ‚Armuth' S. 69, 245. — Missverständliche Uebertragung der für die Apostel gültigen Vorschriften auf alle Geistlichen und Gemeinden seit dem 15. u. 16. Jahrh. S. 313 f., 403 f."

Die Nachahmung der apostolischen Ordnungen in Armut, Keuschheit und Gehorsam, wie sie sich in gewissen Kreisen der Sekte fand, war den gleichzeitigen Berichterstattern natürlich besonders aufgefallen und in vielen Quellen waren diese Kennzeichen zu allgemeinen Merkmalen der „Waldenser", d. h. der ganzen Gemeinschaft gemacht worden; auch die neueren Forscher hatten meist keine scharfe Scheidung zwischen der Genossenschaft der „Apostel" und den Gemeinden gemacht.

Wenn ich an der oben erwähnten Stelle (S. 5) bemerkte, dass die Sekte, deren Angehörige sich „Christen" nannten, in Deutschland s. Z. „Arme von Lyon" genannt wurden, so ergiebt der Zusammenhang und alle nachfolgenden Erörterungen (sowie das Sachregister unter „Arme" s. Apostel), dass ich diese Bezeichnung als

---

[1]) Das heisst natürlich von den Gegnern, also fälschlich; in welchem Sinn der Name „Arme" in Wirklichkeit von den Brüdern gebraucht worden ist, wird von mir a. O. S. 78 ff. erklärt.

[2]) Zum Überfluss war im Sachregister unter dem Stichwort „Arme" ein ausdrücklicher Rückverweis auf das Stichwort „Apostel" gemacht worden.

unzutreffend und irreführend betrachte. Ich hielt es für angezeigt, dies auf S. 71 nochmals auszusprechen, indem ich dort sage:

„In einem Bekenntniss von Strassburger Waldensern, welches aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts zu stammen scheint, werden die Apostel in folgender Weise beschrieben: ‚Sie gingen von Gottes wegen durch die Lande an der Zwölfboten (Apostel) Statt und waren auch Zwölfboten und hatte sie Gott darzu geordnet, dass sie die Christenheit aufenthielten.‘ Sie wurden zu Strassburg ‚Winkeler‘ genannt und man übertrug diese Bezeichnung dann auch auf die ganze Partei in derselben Weise, wie es bei dem Namen ‚Arme von Lyon‘ der Fall war.“

Der Zusammenhang ergiebt auch hier unzweideutig, dass (wie S. 63—94 immer wiederholt wird) diese Anwendung von mir als fälschliche bezeichnet werden soll.

Die Namenfrage und ihre Lösung wurden für mich, je näher ich darauf einging, um so mehr von Bedeutung; allmählich suchte ich den hier gefundenen Schlüssel auch für die Entwirrung mancher sonstiger dunkler Partien der Kirchengeschichte zu verwerten. Zu diesen Partien zählte ich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den „Waldensern“ und den Bettelorden, insbesondere den Franziskanern (Minoriten). Dass eine gewisse innere Verwandtschaft vorhanden war, hatte schon Hase, aus dessen Buch über Franz von Assisi (1856) ich in der Reformation S. 41 eine Stelle anführe[1]), und ausser ihm andere Forscher bemerkt und man konnte dies als allgemeine Ansicht bezeichnen. Anders lag die Frage, ob ein geschichtlicher Zusammenhang vorhanden sei, und auf diesen habe ich (und zwar zuerst) in meinem Buch hingedeutet. Die Worte lauten, nachdem auf die längst anerkannte Verwandtschaft hingewiesen worden ist, S. 21:

„Es liesse sich vielleicht der Beweis erbringen, dass ein innerer Zusammenhang dieses (des franziskanischen) Ideals mit den Anschauungen der Waldenser insoforn wirklich vorhanden ist, als jenes aus den Anregungen der Letzteren erwachsen ist[2]).“

Erst nachdem der Gedanke der apostolischen Armut, der in den kirchlichen Kämpfen des 13. u. 14. Jahrhunderts eine so hervorragende Rolle spielt, als eigentümlicher Besitz des Apostelkollegs der „Waldenser“ im 12. Jahrhundert erwiesen war, war die Möglichkeit gewonnen, die geschichtlichen Wurzeln der Bettelorden mit Erfolg zu erforschen und die so erzielten Ergebnisse für die gesamte Kirchengeschichte zu verwerten. Dass dies früher nicht möglich war, wird am deutlichsten durch Dieckhoffs Ansicht erwiesen, welcher meint (S. 189), dass die Auffassung der Waldenser vom apostolischen Leben bald nach der Entstehung der Sekte durch diejenigen Anschauungen „ihren bestimmenden

[1]) Hase nennt den Franz von Assisi a. a. O. den „liebevollsten und liebenswürdigsten aller Mönche“. S. Keller S. 21.

[2]) In derselben Richtung bewegt sich mein Hinweis auf die Zusammenhänge zwischen den Tertiariern der Franziskaner und den sog. Begharden, soweit letztere „Ketzer“ waren.



und umgestaltenden Einfluss erfahren habe, die in der damaligen Zeit über das Leben einer vollkommeneren Frömmigkeit in Gemässheit der evangelischen Ratschläge herrschten".

Wenn ich diese damals ganz neuen Beobachtungen möglichst vorsichtig fasste, so geschah es lediglich, weil die Frage der Aufgabe, die ich mir damals gestellt hatte, zu fern lag, als dass ich näher darauf hätte eingehen können; ich bin dann in meinem Buche über Johann von Staupitz (Lpz. 1888) näher auf die Sache zurückgekommen. Auch diese Frage ist wegen der Tragweite, die ihr innewohnt, so wichtig, dass ich die bezügliche Darlegung (Joh. von Staupitz S. 294 f.) in diese Beweisführung in einigen wesentlichen Punkten aufnehmen muss:

„Es kann nicht oft und nicht nachdrücklich genug betont werden, dass die altevangelischen Gemeinden in ihren besseren Epochen einen bestimmten Unterschied zwischen denjenigen Befehlen Christi, die (wie die Bergpredigt) an alles Volk gerichtet waren, und den ‚apostolischen Regeln' (Matth. 10 etc.) gemacht haben[1] . . . . . Auch beweist die Geschichte der altchristlichen Gemeinden, dass jene Regeln unter den ‚Aposteln', die ja noch im zweiten Jahrhundert nachweisbar sind, beobachtet zu werden pflegten. Die ältesten Lehrer der Kirche haben diese Unterscheidung auch wohl gekannt. Nachdem aber das altchristliche Apostolat und damit ein wesentlicher Teil der von Christus eingesetzten Gemeindeverfassung in der römischen Kirche abgeschafft war, war für diese Kirche die Möglichkeit verschwunden, die apostolischen Regeln in der Weise, wie Christus sie gegeben hatte, auszulegen und aus den evangelischen Geboten wurden die evangelischen Ratschläge, aus deren Befolgung die Idee des Mönchtums erwuchs. Diejenigen Christen dagegen, welche an der Einrichtung des Apostolats festhielten, erblickten nach wie vor in den Regeln bei Matth. 10 Anweisungen für einen bestimmten Stand von Geistlichen. . . . . . Es ist wahr, dass gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem römischen Mönchtum und dem Apostelkolleg der altevangelischen Gemeinden vorhanden waren, aber es ist doch merkwürdig, dass alle Versuche, diese Wanderprediger der Kirche als Orden anzugliedern, gescheitert sind.

Um das Jahr 1208 hatte Papst Innocenz III. den Plan gefasst, einzelne ‚Arme von Lyon' in den Orden der ‚Pauperes catholici' zu verwandeln. Es war dies jene Zeit, in welcher die erste grosse Katastrophe über die seit 1170 rasch aufgeblühten Gemeinden mit dem Ausgang der Waldenserkriege hereingebrochen war. Einzelne suchten Schutz vor Verfolgungen durch eine Annäherung an die Kurie; zwei derselben waren Durandus ob Osca und ein gewissser Bernhardus[2], welche beide als Apostel (Pauperes) in den Gemeinden gewirkt hatten. Papst Innocenz liess durch sie anderen ‚Armen' vorschlagen, dass sie nach Ausstellung eines Reverses in die römische Kirche wieder aufgenommen werden sollten. „Wir haben — so sollte der Revers lauten — der Welt entsagt und was wir besessen haben, haben wir, wie es von Gott geraten (consultum) ist, an die Armen gegeben und beschlossen, arm zu sein. . . . . Die evangelischen Ratschläge (consilia) werden wir wie Befehle beobachten . . . . Somit sollten die ‚Armen' gezwungen

[1]) Folgt Hinweis auf die vortreffliche biblische Begründung dieser Unterscheidung.

[2]) Hier weise ich a. a. O. darauf hin, dass ein kath. Gelehrter des 17. Jahrhunderts, Franz Bosquet, in diesem ehemaligen „Waldenser" den Bernhardus de Quintavalle vermutet, den Franz von Assisi seinen Lehrer nennt. Diese Notiz war mir schon ehe mein Buch über Staupitz erschien, in die Hände gefallen.

werden, dasjenige, was sie bisher als Gebote Gottes betrachtet hatten, als Ratschläge anzuerkennen und damit ihre ganze Vergangenheit zu verleugnen. Der Revers wurde in der That unterzeichnet. Aber . . . . einige Jahre nachher war der ehemalige ‚Waldenser' und spätere ‚Prior Pauperum Catholicorum' (nämlich Durandus) abermals von der römischen Kirche abgefallen und der neue Mönchsorden der ‚Katholischen Armen' hatte sich aufgelöst. Die Ursberger Chronik enthält nun die interessante Notiz, dass der Papst an Stelle der ‚Katholischen Armen' gewissen andern Personen die Rechte eines Ordens verlieh, welche sich Pauperes minores nannten. Diese, fährt der Chronist fort, wollten später lieber Minores fratres (Minoriten) als Pauperes minores genannt sein und unterwarfen sich in Allem dem h. Stuhl."

In dieser Darlegung war meine Anschauung, wie ich sie im Jahre 1885 vorläufig nur andeutete, näher ausgesprochen und begründet. Es ist danach eine geschichtliche Kette nachweisbar, die die Verbindung zwischen den Pauperes evangelici[1]) und den Pauperes Minores (Minoriten) herstellt. Allerdings fehlt in dem vorläufigen Hinweise von 1885 ein Glied dieser Kette, nämlich die Pauperes catholici, zu welchen mit Hülfe der Curie die ehemaligen „Lyoner Armen" gemacht worden waren; für die Thatsache des geschichtlichen Zusammenhangs ist es aber gleichgültig, ob die Verbindungslinie eins oder mehrere Glieder hat.

Beide Punkte, sowohl die geschichtliche Klarstellung des Gebrauchs der Namen wie dieser Zusammenhang zwischen den „Sekten" und den Bettelorden, sind, ich wiederhole es, von erheblicher geschichtlicher Tragweite und es ist erfreulich, dass diese Bedeutung auch von gegnerischer Seite von vornherein anerkannt worden ist und auch heute noch anerkannt wird[2]).

Die Sache schien mir so erheblich, dass ich auf alle damit zusammenhängenden Punkte in meinem Buch über die „Waldenser" etc. (laut Vorrede abgeschlossen am 15. Mai 1886) Lpz. S. Hirzel 1886, nochmals zurückkam und wesentliche Ergänzungen in Sachen der Namenfrage beibrachte. Insbesondere suchte ich den gefundenen Schlüssel auch für die Geschichte der sogen. Katharer zu verwenden[3]).

Angesichts dieser Sachlage frage ich alle Unbefangenen, ob sie es mir verdenken können, wenn ich mir das Recht auf diese Ergebnisse meiner Arbeit zu wahren wünsche und jedem Versuche nachdrücklich entgegentrete, meine Rechte zu verdunkeln. Etwa sechs Monate nachdem mein Buch über die Waldenser erschienen war, veröffentlichte Prof. D. Karl Müller in Giessen (jetzt Professor der Kirchengeschichte in Breslau) ein Buch über die Waldenser (Gotha 1886, als Sonderabzug aus den Theol. Studien und Kritiken, 1886 Heft 4, wo es kurz zuvor erschienen war).

---

[1]) Den Gebrauch des Namens viri evangelici für die „Apostel" habe ich Staupitz S. 288 nachgewiesen.

[2]) S. Bossert in der Theol. Litt.-Ztg. 1898 Nr. 5 Sp. 143.

[3]) Auch in den „Waldensern" nahmen meine Untersuchungen von der Namenfrage ihren Ausgang (Die Waldenser S. 7 ff.).

Ich habe, als ich davon Kenntnis erhalten hatte, in meinem Buch über Johann von Staupitz (Lpz., S. Hirzel, 1888) S. 84 und 298 folgende Gegenerklärung drucken lassen:

„Man kann sich das Erstaunen denken, mit dem ich in der im Oktober 1886 erschienenen Gegenschrift K. Müllers [1]), „Die Waldenser etc. S. 11 den Abschnitt II las, welcher die Überschrift trägt:

„Die Bedeutung des Namens „Waldenser", „Arme von Lyon", „lombardische Arme" u. s. w.,

wo es u. a. S. 12 heisst:

‚Ich untersuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen und stelle als Ergebnis voran: Vom 12. bis zum 14. Jahrhundert und teilweise noch länger verstehen alle ausserdeutschen Quellen, die eine genauere Kenntnis verraten, unter Waldensern, Armen u. s. w. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, sondern die apostolischen Reiseprediger.' (Von Müller durch Sperrdruck ausgezeichnet.)

Das ist also ein Ergebnis K. Müllers! Über weitere ähnliche ‚Ergebnisse' Müllers s. unten Kap. 10" (meines Buchs über Staupitz).

In diesem 10. Kapitel (S. 298) finden sich dann, nachdem ich die Nachweise über die Verbindungslinie zwischen „Waldensern" und „Minoriten" gegeben habe, folgende Sätze:

„Man kann sich mein Erstaunen denken, als ich bei Karl Müller, Die Waldenser etc. 1886 S. 65 als seine (Müllers) Entdeckung die Angabe finde, dass ‚in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung eine Linie aufzufinden sei, die von den Waldensern herführt'. Das ist also eine Entdeckung K. Müllers!"

Man wolle erwägen, dass Müller weder an der einen noch an der anderen Stelle auf mein Buch über die „Reformation und die älteren Reformparteien" Bezug nimmt, obwohl er laut eigner Angabe zu derselben Zeit, wo er seine Schrift über die Waldenser bearbeitete, sich eingehend mit diesem meinem Buch beschäftigt hat. Man vergleiche die Urteile, die er im Herbst 1885 und im Frühjahr 1886 an zwei Stellen (Zeitschr. für Kirchengesch. 1885 S. 489 f. und Theolog. Studien und Kritiken 1886 S. 337—358) abgegeben hat.

Müller hatte im J. 1885 ohne Nennung seines Namens [2]) und, was ihn noch mehr belastet, ohne jeden Versuch wissen-

---

[1]) Die Schrift Müllers charakterisiert sich in der That in vielen Punkten als eine angebliche Richtigstellung meiner von ihm kurz zuvor in verschiedenen Zeitschriften sehr eingehend und sehr scharf besprochenen Arbeiten über die Waldenser.

[2]) Ich wiederhole hier meine frühere Angabe gegenüber Kaweraus Behauptung, dass ich eine unrichtige Aussage gemacht habe; denn eine Chiffer, wie sie unter der Kritik steht, ist kein Name. Kein Mensch ist verpflichtet zu wissen, wer sich unter der Chiffer „K. M." verbirgt; kommt doch selbst der volle Name Karl Müller unter den heute lebenden Professoren der Theologie zweimal vor.

schaftlicher Begründung mein Buch als ein „seltsames Produkt" und eine Ausgeburt „wunderbarer Phantastik" und „abenteuerlicher Quellenbenutzung" bezeichnet; als er dann im Jahre 1886 gesehen hatte, dass (wie er selbst [1]) sagt) angesehene Gelehrte — er nennt z. B. Georg Weber (Heidelberg), Hans Prutz (Königsberg) und Georg Müller (Dresden), er hätte aber auch noch viele andere nennen können — und anerkannte Zeitschriften dem Buche eine sehr warme Aufnahme zu teil werden liessen und gar das Theolog. Litteratur-Blatt Luthardts (in diesem Falle gewiss ein unverdächtiger Zeuge) „weder in der Methode noch in den Resultaten Ursache zur Einrede fand" (nach Müller S. 337) [2]), so liess er sich herbei, für seine Schmähungen in den Theolog. Studien und Kritiken eine Anzahl angeblicher Gründe zu veröffentlichen.

Müller mochte dies um so mehr für angezeigt halten, weil er bemerkt haben konnte, dass andere sehr angesehene Gelehrte damals wie später die Citierung meiner Schriften als ihre Pflicht erkannten und noch erkennen; es war bis dahin lediglich die klerikale Wissenschaft gewesen, welche die Totschweigung meiner Bücher sich zur Pflicht gemacht hatte. Ich weiss nicht, ob Karl Müller die Schriften Harnacks, Kleinerts, Holtzmanns, O. Pfleiderers, Nippolds, die Realencyklopädie für protestantische Theologie und andere für wissenschaftliche Werke hält; wenn er seine Wissenschaft der Wissenschaft dieser Gelehrten gleichstellt und die Ignorierung als Kampfmittel nach bekannten Mustern verschmäht, so musste er die Citierung meiner Schriften an den gegebenen Stellen ebenso wie die genannten Gelehrten als Anstandspflicht betrachtet haben und noch betrachten.

Vielleicht finde ich im Fortgange dieser Erörterungen noch einmal Gelegenheit, die Gründe Müllers für seine abfällige Beurteilung (mit Ausnahme einiger für die Sache selbst unwesentlicher Versehen, die er mir nachgewiesen hat) in ihrer ganzen Fadenscheinigkeit eingehend zu beleuchten. Hier kommt es zunächst nur auf die zusammenfassenden Schlusssätze an: in dem ganzen Buche ist nach Müller schlechterdings nichts Gutes, ja, kein einziger verwertbarer Gedanke ist darin enthalten mit Ausnahme der Beobachtung (wenn sie zutreffend ist), dass die vorlutherischen deutschen Bibeldrucke in den Kreisen der Waldenser

[1]) Studien und Kritiken 1886 S. 337.

[2]) Dass das Theol. Litt.-Bl. 1885 Nr. 19 „weder in der Methode noch in den Resultaten Ursache fand, Einwände zu erheben", findet Müller a. O. deshalb befremdlich, weil „es dies sonst jederzeit mit Nachdruck thut, wo Luthertum und luth. Kirche wirklich oder angeblich geschädigt wird". Ist das so zu verstehen, dass die wirkliche oder angebliche Schädigung der luth. Kirche ein ausreichender Grund ist, um gegen die Methode und die Ergebnisse eines Buches Einwände zu erheben?

entstanden sind; das ist, wie Müller wörtlich sagt (S. 358), „der einzige Gewinn, der sich aus diesem Gewirr darstellt". Im Übrigen geht aber aus der Besprechung hervor: 1. dass Müller bei Abfassung derselben selbst mit einer Schrift über die Waldenser beschäftigt war (S. 343 Anm. 1) und 2. dass ihm weder meine Erörterungen über die Bedeutung der Namenfrage (S. 343 Anm. 2) noch mein Hinweis auf die Zusammenhänge zwischen den Pauperes de Lugduno und den Franziskanern entgangen waren.

Als ich nun gegen Ende des Jahres 1886 Müllers inzwischen erschienene Schrift über die Waldenser in die Hand bekam, war es mir in gewissem Sinne durchaus erfreulich, darin die Bedeutung der Namenfrage so bestimmt ausgesprochen zu finden. Damit hatte Müller selbst den Grundgedanken meines Buches über die Reformation als sehr verwertbar anerkannt. Indessen schien mir die völlige Verschweigung meines Namens so unerlaubt, dass ich mich entschloss, dagegen laut und vernehmlich Einspruch zu erheben und dies um so mehr, weil ich sah, dass Müller die Lösung der Namenfrage nicht etwa nur in ein oder zwei Punkten, sondern in grösseren Teilen seiner Schrift als Schlüssel für wichtige Entdeckungen verwertet hatte.

Bei den oben nach Müller, die Waldenser S. 12, citierten Worten liegt, wie der Fortgang seiner Untersuchung zeigt, der Nachdruck auf dem Ergebnis, dass alle älteren ausserdeutschen Quellen (deutsche Quellen sind aus den frühesten Zeiten der Waldenser nicht oder fast nicht erhalten, weil sie am frühesten in Frankreich und Italien auftauchen) unter dem Namen „Arme" nur die apostolischen Reiseprediger verstehen. Dass nach Müller die älteren Quellen auch die Namen „Waldenser" nicht zur Bezeichnung der Gemeinden, sondern der apostolischen Wanderprediger gebrauchen, wird dann weiterhin nicht mehr betont; thatsächlich war die letztere Wahrnehmung, die Müllers Eigentum ist, schon deshalb nicht weiter verwertbar, weil sie falsch ist. Natürlich heissen auch die Apostel Waldenser, aber durchaus nicht sie allein. Das ersterwähnte, angeblich Müllersche Ergebnis in Betreff des Namens „Arme" aber bildet, ich wiederhole es, für grössere Teile der Müllerschen Schrift die Unterlage weiterer Entdeckungen. So tadelt er gewisse ältere Quellen (S. 15), dass sie den Namen „Pover de Leun" (Arme von Lyon), der nur die Perfecti bedeute, auch im weiteren Sinne für „Perfecti und Inperfecti" (d. h. für die Gläubigen oder Credentes) gebrauchen; denn hierdurch würden die Züge der Sekte verwischt und das Bild unklar. Im Anschluss an diese zutreffende, aber nicht neue Bemerkung sagt er dann (S. 16) wörtlich:

„Hält man diese Ergebnisse fest, so werden sich, wie ich glaube, viele der bisherigen Schwierigkeiten und Vermutungen von selbst auflösen." (Von mir gesperrt.)

Und nun beginnt mit dem dritten Abschnitt (S. 16 ff.) die „Auflösung“ der bisherigen Schwierigkeiten in ausgiebigster Weise. Wenn Müller wirklich, wie Kawerau und Bossert behaupten (s. unten), das besprochene Ergebnis bei Dieckhoff auch nur andeutungsweise vorfand, so war es hier seine Pflicht, auf diesen wichtigen Beitrag seines Vorgängers irgendwie Bezug zu nehmen; aber Dieckhoffs Name fehlt an den eben citierten Stellen (S. 15/16 des zweiten Abschnitts) ebenso völlig, wie jede andere Erwähnung eines Vorgängers, die er unter allen Umständen sämtlich nennen musste.

Müller löst nun zunächst (S. 16 ff.) mit Hilfe seines neuen Ergebnisses die Schwierigkeiten, welche bisher der richtigen Erkenntnis der „Pauperes catholici“ entgegenstanden. Er betont (S. 20) nochmals mit Recht, dass der Name „Arme“ die Genossenschaft der Brüder (d. h. der Predigerbrüder) ausdrücklich von deren „weiteren Anhang“ unterscheidet.

Sodann bietet er uns im IV. Abschnitt (S. 21—26) an der Hand der von ihm gewonnenen Erkenntnis eine Lösung der Schwierigkeiten, welche bisher der richtigen Beurteilung des äusserst wichtigen Sendschreibens von 1218 entgegenstanden; er weiss diesem Dokument eine ganz neue und interessante Deutung zu geben (S. 21—62) und bestätigt S. 31, dass eben die gewonnene Klarheit über das Wesen der Apostel-Genossenschaft hierfür die Unterlage bildet. Er ist im Stande (S. 57), die „ganze Anschauung“ Pregers zu berichtigen, weil dieser „gerade das Wesen der lombardischen Armen, ihre Nachfolge der Apostel in Armut und Predigt“ nicht erkannt hat.

Endlich weiss er im Anhang zum IV. Abschnitt S. 65 ff. auch die Schwierigkeiten aufzulösen, die bisher die Entstehungsgeschichte der Bettelorden verdunkelten (s. oben). Das ist ein besonders interessanter Teil seines Buches.

Da Müller auf meine im Jahre 1888 gegen ihn veröffentlichten Erklärungen schweigen zu dürfen glaubte, so hielt ich es im Frühjahr 1897, also nach Ablauf einer hinreichenden Frist, für notwendig, mein Eigentumsrecht von neuem nachdrücklich zu wahren, wie es in diesen Heften M.H. 1897 S. 154 geschehen ist. Inzwischen sind abermals Jahr und Tag vergangen, ohne dass Müller das Wort genommen hat. Dagegen haben sein Breslauer Kollege Prof. G. Kawerau (Deutsche Litt.-Ztg. 1897 Nr. 49) und Pfarrer G. Bossert (Theolog. Litt.-Ztg. 1898 Nr. 5) Verteidigungen veröffentlicht, die, nachdem sie angeblich meine Anklage bündig widerlegt haben, in lebhafte Angriffe wider mich auslaufen. Es wird nicht mehr und nicht weniger behauptet, dass ich den Beweis für meine Behauptungen schuldig geblieben sei. Müller selbst aber, der öffentlich immer noch schweigt, spricht sich brieflich (Beweis bleibt vor-



behalten) dahin aus, dass meine „leichtfertigen Verläumdungen“ vor aller Welt durch Kawerau und Bossert erwiesen seien.

Ich bin mithin abermals genötigt, in Wahrnehmung berechtigter Interessen zur Abwehr zu schreiten.

In der Deutschen Litteratur-Zeitung 1897 Nr. 49 druckt Prof. G. Kawerau in Breslau zur Entlastung Müllers folgende Entgegnung ab:

„Karl Müller soll (nach Keller, Grundfragen der Reformations-Geschichte 1897 S. 25) diesem ‚eins der wichtigsten Ergebnisse seiner Studien‘ gestohlen haben, nämlich die Entdeckung, dass die Namen Arme (von Lyon) u. a. nicht die Gemeinschaft, sondern nur einen gewissen Stand von Geistlichen bezeichneten. Aber weiss er (Keller) denn nicht, dass dieses ‚Ergebnis‘ weder von Müller noch von ihm, sondern von Dieckhoff (1851) stammt, wie Müller mehrfach hervorhebt. Und hat Keller vergessen, dass er selbst (Reformation S. 71) den Namen ‚Arme von Lyon‘ auf die ganze Partei übertragen worden sein lässt, also doch etwas ganz anderes vertritt als er sich jetzt rühmt nachgewiesen zu haben?“

Da Kawerau vorsichtigerweise weder die Stellen des Dieckhoffschen Buchs (es handelt sich um ein Werk von über 400 S.) noch die Stellen der Müllerschen Schrift, wo sich diese mehrfachen Hinweise finden, angiebt, so dürfte es den Lesern der Deutschen Litteratur-Zeitung nicht leicht gewesen sein, eine Nachprüfung zu veranstalten. Wir wollen deshalb hier wenigstens unseren Lesern eine solche möglich machen.

Dieckhoff hat in seinem Buch über die Waldenser (Göttingen 1851, 408 S. 8⁰) S. 214 ff. die Ansicht vertreten, dass die „Waldenser“ überhaupt keine selbständigen Gemeinden neben der katholischen Kirche begründen wollten; die Hauptsache, auf die es den Waldensern ankam, war das „freie Recht der apostolischen Predigt“, deren Träger aber „keineswegs an die Stelle des kirchlichen Ordo und dessen Thätigkeit überhaupt treten wollten“, mithin nur eine Art apostolische Missionare innerhalb der Kirche zu sein wünschten.

Auf diese Ansicht und nur auf diese beruft sich K. Müller an der Stelle, wo er mit der Auseinandersetzung seiner von ihm selbst als neues Ergebnis bezeichneten Theorie über die Namenfrage beginnt[1]). In Betreff der hier entscheidenden Punkte, der bestimmten Unterscheidung des Namens „Arme von Lyon“ von den übrigen Sektennamen und der klaren Abgrenzung des Begriffes „Arme“ beruft er sich nicht auf Dieckhoff, sondern er

[1]) Die Stelle lautet bei Müller S. 11: Nur Dieckhoff hat die Grundzüge der anderen (eben entwickelten) Ansicht (nämlich dass die Waldenser keine Gemeinden neben der Kirche gründen wollten) in der scharfsinnigen Art, die seine ganze Arbeit auszeichnet, entwickelt. Aber wie er diesen Gedanken nicht konsequent durchgeführt hat, so sind seine Nachfolger immer weiter von dieser Auffassung abgekommen. Und soviel ich sehe, versteht man heutigen Tags unter Waldensern immer kurzweg u. s. w. (folgt die oben citierte Stelle).

erklärt diese Unterscheidung der sog. Perfecti (d. h. der ‚Armen') von deren Anhang ausdrücklich als sein wissenschaftliches Ergebnis, indem er wörtlich sagt (S. 11):

„Soviel ich sehe, versteht man heutigen Tags unter Waldensern immer kurzweg die einzelnen Gläubigen oder Gemeinden, die aus der Arbeit der apostolischen Predigt hervorgegangen sind, bezw. wenigstens diese Gläubigen zusammen mit ihren Predigern. Ich untersuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen, welche die Sekte führt und stelle als Ergebnis voran“ [1]): (das Weitere s. oben S. 178).

Wenn Müller dies Ergebnis wirklich, wie Kawerau behauptet, Dieckhoff verdankt, so ist seine Angabe, dass dies seine Entdeckung sei, nicht minder unbegreiflich wie die Verschweigung meiner gleichen, aber früher gemachten Beobachtungen. In Wirklichkeit konnte sich Müller für die Unterscheidung des Namens „Arme“ von „dem weiteren Anhang als der Freunde“ (Müller S. 20) überhaupt nicht auf Dieckhoff berufen, denn thatsächlich gebraucht Dieckhoff genau ebenso wie die von Müller S. 15 getadelten älteren Quellen die Namen „Arme“ oder „Arme von Lyon“ im weiteren Sinn, der die Genossenschaft der Predigerbrüder und deren Anhang umfasst. Man vergleiche die Erörterungen bei Dieckhoff S. 149 ff. Ebenso wird z. B. S. 220 ff. der Name „Arme“ wiederholt und ganz bestimmt zur Bezeichnung der Gesamtheit der Sekte gebraucht. Wie hätte Dieckhoff auch etwas anderes sagen können, da er ja bestimmt ausspricht, dass die Sekte in den ersten Zeiten überhaupt nur aus den apostolischen Predigern, welche in Armut und Keuschheit lebten, zusammengesetzt war, die dann allmählich nur einzelne Anhänger fanden [2]).

Unter diesen Umständen wäre es dringend notwendig gewesen, dass Kawerau die Stellen, wo Dieckhoff die Namenfrage im obigen Sinn gelöst hat, genau nach Seitenzahl und Wortlaut angegeben hätte [3]) und ebenso hätte er zur Entlastung seines Clienten die bezüglichen Citate aus K. Müllers Schrift beibringen müssen. Wie mag es kommen, dass er beide Nachforschungen den Lesern der Deutschen Litteratur-Zeitung überlässt? Und nun gar gegen mich die Beschuldigung, dass ich auf S. 71 meiner Reformation „ganz etwas anderes vertrete als was ich mich jetzt rühme nachgewiesen zu haben“. Habe ich recht, wenn ich dies eine leichtfertige Art wissenschaftlicher Kritik nenne?

Die Verteidigung meiner wohlerworbenen Rechte nennt

---

[1]) Von mir gesperrte Worte. Keller.

[2]) Nach Dieckhoff S. 188 fanden sich erst nach dem vierten Lateran-Konzil „neben der Sekte der waldensischen Prädikanten“ zu diesen einige Credentes innerhalb der Kirche.

[3]) Hoffentlich erfahren wir recht bald diese Stellen; gewiss wird die Deutsche Litt.-Ztg. diesen Nachtrag gern abdrucken.

Kawerau einen „unrühmlichen Kampf“ und er kann meine Erklärung gegen Müller nur als einen Ausfluss von „Selbstüberschätzung und Verworrenheit“ bezeichnen. Habe ich recht, wenn ich mir diesen dünkelhaften Ton verbitte?

Ebenso unhaltbar ist Kaweraus Verteidigung Müllers im zweiten Punkte, nämlich in der Frage nach dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Pauperes der „Waldenser“ und den ursprünglich sog. Pauperes minores. Nach Kawerau ist Müller von dem Vorwurf unbefugter Ausnutzung schon deshalb freizusprechen, weil Müller die Anknüpfung „nicht bei den Waldensern selbst, sondern bei der katholisch-kirchlichen Gegenunternehmung der Pauperes catholici sucht“ und diese Anknüpfung noch limitiert. Das heisst doch nichts anderes, als den in diesen Fragen nicht unterrichteten Lesern Sand in die Augen streuen. Ich verweise hier lediglich auf das, was ich oben (S. 176) über den geschichtlichen Zusammenhang zwischen den „Armen von Lyon“ und den Pauperes catholici gesagt habe. Was ich einräumen kann, ist lediglich das, dass Müller früher als ich in der Verbindungslinie, die von den Waldensern herführt, als weiteres Glied die Pauperes catholici vermutet, aber nicht nachgewiesen hat.

Ganz auf den Ton dieser Widerlegung meiner Anklagen ist die Verteidigung Bosserts in der Theol. Litt.-Ztg. Nr. 5 (1898) gestimmt.

In meinen Grundfragen der Reformations-Geschichte 1897 S. 25 hatte ich zum Beweise meiner Rechte auf das Sach-Register meiner Reformation s. v. ‚Apostel‘, ‚Arme‘, ‚Pauperes‘ verwiesen. Bossert hat es nun vorgezogen, anstatt des Stichwortes ‚Apostel‘ das zweite Stichwort ‚Arme‘ nachzuschlagen; das war zwar nicht das gegebene Verfahren, indessen scheint es ihm für seine Zwecke gepasst zu haben. Unter diesem Stichwort steht:

„Arme, Pauperes s. **Apostel.** — Als Parteiname der Brüdergemeinde. S. 5.“

Trotz dieses erneuten Hinweises auf das Stichwort ‚Apostel‘ (s. oben S. 174) hat Bossert dieses Wort übersehen; er sagt:

„Schlägt man nun z. B. ‚Arme‘ nach, so findet sich dort: ‚Parteiname der Brüdergemeinde‘“.

Die Rückverweisung „siehe Apostel“ hat Bossert offenbar nicht bemerkt.

Was steht nun auf Seite 5? Ich habe schon oben (S. 174) auf diese Stelle Bezug genommen und will das Gesagte hier nicht noch einmal wiederholen.

Noch verfehlter als diese ist nach Bossert a. a. O. Sp. 144 meine zweite Anklage wider Müller. Denn die „Vergleichung der Ideale des Waldes und Franz von Assissi“ sei ausserordentlich naheliegend und längst vor mir schon von Schmieder, Hase u. A., auch von Müller bereits in seinen „Anfängen des Minoritenordens“ (1885) ausgesprochen worden. Als ob das Jemand bestritten

hätte! Nicht um die Verwandtschaft beider Erscheinungen, sondern um den Nachweis des geschichtlichen Zusammenhangs handelt es sich, da eine blosse Nachahmung selbstverständlich ausgeschlossen ist. Und als letzten Trumpf spielt dann Bossert gegen mich die Thatsache aus, dass Müller (Die Waldenser 1886) nicht eine unmittelbare Beeinflussung (wie ich sie behaupte), sondern eine mittelbare lehre; denn nicht die Pauperes der Waldenser, sondern die Pauperes catholici, also das „Antidoton" (Kawerau sagt „Gegenunternehmung") gegen die Waldenser sei das Vorbild gewesen, das bei der Stiftung des h. Franz vorgeschwebt habe.

Weitere Entlastungsbeweise vermögen beide Anwälte nicht vorzubringen.

Kann man hiernach auch nur mit einem Schein der Berechtigung behaupten, dass der Beweis der Wahrheit, den ich erbracht habe, von Kawerau und Bossert bündig widerlegt sei? Es ist nichts von dem, was ich behauptet und bewiesen habe, widerlegt worden. Es kann mir nur erwünscht sein, wenn die Sache nunmehr auch von anderen Seiten geprüft und erörtert wird; ich habe jedenfalls, nachdem ich meine Anklage dreimal wiederholt habe, allen Grund, eine weitere öffentliche Klarstellung dieser Sache zu wünschen. Sobald diese endlich erzielt ist, werde ich wegen der gegen mich gerichteten Anschuldigung auf „leichtfertige Verläumdung" weitere Abrechnung halten und die Frage prüfen, ob und in welchem Falle in diesem Streit von „leichtfertigen Verläumdungen" gesprochen werden darf.

Preisausschreiben
der Kommission für den Lessingpreis.

Die „Kommission für den Lessingpreis“, bestehend aus den Herrn Realgymn.-Direktor Dr. Boerner (Elberfeld), Kaufmann G. Heimendahl (Krefeld), Prof. Dr. Thorbecke (Detmold) und Archivrat Dr. Keller (Berlin-Charlottenburg) hat beschlossen für 1899 folgende Preisaufgabe auszuschreiben:

Der Grundsatz der Gewissensfreiheit und seine Begründung in den philosophisch-theologischen Schriften des Comenius.

Die Arbeit muss auf Grund selbständiger Nachforschungen in den Schriften des Comenius verfasst sein und ihren Gegenstand in allgemein verständlicher und gefälliger Form zur Darstellung bringen. Einleitungsweise ist eine gedrängte Übersicht über die Entwicklung des Toleranzgedankens von der Reformation bis auf Comenius vorauszuschicken.

Der Preis beträgt 400 Mark.

Die Arbeiten sind bis zum 1. April 1899 unter Beifügung eines mit Sinnspruch versehenen Briefumschlags, der den Namen des Verfassers enthält, an Herrn Prof. Dr. Thorbecke in Detmold einzureichen.

Das Preisrichteramt haben ausser den Mitgliedern der oben genanten Kommission Herr Prof. Dr. Nesemann in Lissa (Posen) und Herr Seminar-Inspektor Dr. Reber in Bamberg übernommen.

Es werden nur Arbeiten solcher Bewerber zugelassen, welche an den Hochschulen zu Bonn, Aachen oder Münster als Studierende immatrikuliert sind und das 12. Semester nicht überschritten haben.

Besprechungen und Anzeigen.

Neuere Melanchthon-Litteratur.

Die zum vierhundertsten Geburtstage Melanchthons entstandene Litteratur scheint es an Umfang mit der Lutherlitteratur von 1883 aufnehmen zu können. Neben manchen wertlosen Gelegenheitsschriften, die für den Tag bestimmt und mit dem Tage verschwinden werden, sind zahlreiche grössere und kleine Beiträge erschienen, die das Verständnis von Melanchthons Leben und Lebenswerk nach den verschiedensten Richtungen zu fördern geeignet sind. Aus der Reihe dieser Arbeiten sollen hier einige zu näherer Betrachtung herausgegriffen werden; bei der Besprechung der Festreden musste sich der Referent einige Beschränkung auferlegen, und er verwahrt sich daher ausdrücklich davor, dass sein Schweigen über eine solche Arbeit als Urteil aufgefasst werde, zumal der Vorschlag der Auswahl der hier besprochenen Schriften von der Redaktion dieser Zeitschrift ausgeht.

Das Bild Melanchthons klar und deutlich herauszuarbeiten, ist keine leichte Aufgabe. Bei allem grossartigen Wirken des Mannes bleibt sein Leben eben doch ein Gelehrtenleben, dem der eigentlich biographische Reiz fehlt. Wer heute C. Schmidts vortreffliche und gründliche Leistung (1861) in einem Zuge durchliest, wird sich davon leicht überzeugen. Eine neue und bei der seitdem eingetretenen ausserordentlichen Vermehrung der biographischen Einzelnheiten durchaus notwendige Biographie hätte danach zu streben, das Leben Melanchthons niemals zu isolieren, sondern ihn beständig im Zusammenhange mit der gewaltigen Weiterentwickelung seiner Zeit zu betrachten: nur auf diesem Wege würde es möglich sein, dem Lebenslaufe als Ganzem diejenige Anziehung zu verleihen, die eine biographische Darstellung fordert und die die Gestalt selbst nicht in dem gleichen Masse wie andere grosse Männer bietet. Selbstverständlich dürfte darüber die beständige möglichst scharfe Hervorhebung der bezeichnenden Charakterzüge Melanchthons nicht vernachlässigt werden. Für diese zweite Seite der Aufgabe sind diesmal ebenso wie bei der Jubelfeier von 1860 einige vortreffliche Vorarbeiten erschienen. In erster Linie sei die akademische Festrede von Adolf Harnack (Berlin. Adolf Becker 1897) genannt, die in grossen Zügen ein schönes Bild von der Wirksamkeit und der geschichtlichen Bedeutung Melanchthons entwirft. Sowohl die theologische Seite als die allgemeingeistige Thätigkeit Melanchthons wird sorgsam und geistvoll gewürdigt. Gegen die Vorwürfe, die seit Ritschl immer von neuem wieder gegen Melanchthon erhoben worden sind, dass er nämlich durch seine schulmässige Zusammenfassung den Grundgehalt der reformatorischen Lehre

immer mehr verengt habe, nimmt Harnack ihn in gerechter Weise in Schutz; die einsichtigen Worte, die im Wesentlichen Melanchthons Verfahren aus der Art der ihm gestellten Aufgabe zu rechtfertigen suchen, mögen hier wiederholt werden: „Gewiss — er hat die Schulgestalt der evangelischen Dogmatik begründet und damit manche frische Erkenntnis beseitigt und der Sache selbst schwere Fesseln angelegt. Aber er hatte doch nicht die Wahl zwischen freieren und gebundeneren Auffassungen und wählte die gebundeneren, sondern er hat eine Schulgestalt überhaupt erst schaffen müssen. Wer wirken will, muss formulieren und gestalten können; Gestaltungen aber improvisiert man nicht, sondern muss ihre Grundlinien dem Schatze des Erarbeiteten entnehmen. Und wer die Einbusse beklagt, die der Gedanke in der Fessel des Schulbuchs erleidet, der soll sich fragen, wie lange sich ein Gedanke rein erhalten wird, der gestaltlos wie ein Glockenton durch die Lüfte dringt". Als Anfang der Entwicklung des späteren Standpunktes Melanchthons (nach der ersten begeisterten Hingabe an Luther) nennt Harnack 1522/23; mir scheint 1522 unter allen Umständen zu früh. Die Äusserung über das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon: „Eine herzliche Vertraulichkeit, wenn sie je bestanden hat, verschwand bald," halte ich in ihrem Mittelsatze entschieden für zu skeptisch; die Zeugnisse von 1519—22, und zwar von beiden Seiten, beweisen ganz unumstösslich, dass das allerinnigste Verhältnis zwischen den Freunden bestanden hat. — Die Festrede von F. Nippold (Was giebt den heutigen Universitäten Recht und Pflicht zu einer Melanchthon-Feier? Bern. Schmid & Francke 1897; mit einer kurzen Einleitung, die die bisher erschienenen Jubiläumsschriften summarisch würdigt) sucht trotz der begrenzten Aufgabe, die sie sich gestellt hat, doch ebenfalls zu einem Gesamtbilde Melanchthons vorzudringen. Der Verfasser beginnt mit einer Würdigung der theologischen Arbeiten und wendet sich dann einer allgemeineren Betrachtung des geistigen Standpunktes Melanchthons zu; recht hübsch wird namentlich gezeigt, wie die Nachwirkung des Wesensgehaltes seiner kirchenpolitischen Anschauungen und Bestrebungen noch heute in der evangelischen wie in der katholischen Kirche deutlich zu spüren ist. Indessen trotz der unverkennbaren Sympathie, mit der der Verf. diesen Zug in Melanchthons Wesen betrachtet, bleibt er doch gerecht und betont, dass das geschichtliche Recht bei den Differenzen mit Luther und mehr noch mit den Gnesiolutheranern nicht auf der Seite Melanchthons war — eine Thatsache, die man um so mehr festhalten muss, als man durch den unerfreulichen Eindruck des Auftretens der Gegner, namentlich des Flacius, unwillkürlich veranlasst wird, für Melanchthon Partei zu ergreifen. Einen besonderen Wert erhält Nippolds Rede noch dadurch, dass sie auf frühere bedeutsame Gelegenheitsschriften über Melanchthon wieder aufmerksam macht, z. B. auf die Rede von R. Rothe (1860). — Eine sympathische Darstellung des Lebens und Wirkens Melanchthons hat Adolf Hausrath in seiner Rede (Philipp



Melanchthon, Verlag von G. Koester. Heidelberg 1897) entworfen. Er erzählt schlicht, aber überall mit sorgfältiger Auswahl der hervorstechendsten Punkte, die Laufbahn seines Helden; neue Gesichtspunkte aufzustellen, lag ausserhalb des Planes seiner Aufgabe, wohl aber weiss er die wichtigsten Probleme gut zu vergegenwärtigen, wie denn z. B. für die Bedeutung der Urgestalt der loci in ihrem Verhältnis zur Scholastik das schöne und bezeichnende Bild gefunden wird: „Es war, als ob ein gothisches Gebäude mit tausend Spitzen, Schnörkeln und Verkröpfungen gefallen wäre, und an seiner Stelle sah man die schlichte Schönheit einer antiken Basilika“. — Etwas enger begrenzt Otto Kirn sein Thema; er behandelt Melanchthons Verdienst um die Reformation. (Leipzig. Dörffling u. Franke 1897) in einer vortrefflichen Festschrift, die jeder Freund der Reformationsgeschichte mit Vergnügen lesen wird. Lichtvoll werden die Grundzüge der reformatorischen Entwicklung Melanchthons dargelegt; hervorheben möchte ich besonders den Abschnitt über die Abweichungen Melanchthons von Luthers Lehre. Gewiss kann kein Zweifel darüber bestehen, dass von dem Philippismus als selbständiger Lehrrichtung nicht die Rede sein kann. Nirgends ist es, wenn wir Melanchthons dogmatische Schriften betrachten, möglich, die darin niedergelegte Gedankenwelt von der Luthers zu trennen; die unzweifelhaft vorhandenen Abweichungen und Abschwächungen, so wichtig sie auch in den dogmatischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts erscheinen mögen, sind aus praktisch-pädagogischen Erwägungen hervorgegangen, wie sie sich durch die Entwicklung der Reformation ergaben. Thatsächlich ist denn auch trotz gelegentlicher Verstimmungen Luther sich der grundsätzlichen Übereinstimmung immer bewusst gewesen. Recht glücklich scheint mir der Ausdruck des Verfassers bei der Charakterisierung von Melanchthons Stellung zum Interim zu sein. Neben Melanchthons Friedensliebe und Ängstlichkeit — Eigenschaften, die gewiss in diesem Falle auch mit in Rücksicht zu ziehen sind — wird mit vollem Rechte hervorgehoben, dass „der Mangel an klarem Blick für die prinzipielle Natur des Gegensatzes, der überbrückt werden sollte, ihm zum Fallstricke wurde“. Im Grunde lassen sich thatsächlich alle Verfehlungen Melanchthons darauf zurückführen, dass er für die ihm aufgedrängte Führerrolle ungeeignet war, da ihm der scharfe Blick, der im entscheidenden Augenblicke das Notwendige und Wesentliche zu erkennen vermag, ebenso abging wie die schnell und rücksichtslos durchgreifende Thatkraft. Das zeigt sich schon bei den Wittenberger Unruhen 1521/22. — Recht anziehend sind auch die Ausführungen Kirns über die Bedeutung der Versuche Melanchthons, eine ethische Grundlegung der Religion oder besser eine ethische Vorstufe der Religion zu statuieren; die übliche Betonung der Bedeutung Melanchthons als Ethiker möchte auch ich beibehalten trotz der Einwände von Troeltsch in seiner sonst so überaus förderlichen und scharfsinnigen Untersuchung: „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon.“ (1891.) Den ungünstigen Urteilen

Ritschl's und seiner Nachfolger über Melanchthon als Dogmatiker tritt Kirn in ähnlichem Sinne und mit gleicher Einsicht entgegen wie Harnack in den oben erwähnten Ausführungen. — Die gleiche Aufgabe, die sich Kirn gestellt hat, behandelt mit zeitlicher Beschränkung auch Karl Sell in seinem Buche: Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. Halle, Niemeyer 1897. (Verein für Reformationsgeschichte), das über den Rahmen einer Festschrift hinaus sich zu einer umfangreichen und belehrenden Darstellung erweitert. Selbstverständlich ist es an dieser Stelle unmöglich, den Ausführungen Sells im Einzelnen nachzugehen; deshalb soll hier nur auf einige Punkte hingewiesen werden, bei denen die Betrachtungsweise des Verfassers mir besonders förderlich zu sein scheint. Besonders wichtig scheint mir die Zurückführung der Abwendung Melanchthons vom Determinismus auf die erneute Beschäftigung mit Aristoteles. Soviel ich weiss, ist diese Kombination bisher noch nicht aufgestellt worden; bei erneuter Prüfung der Vermutung möchte ich dem Verf. durchaus Recht geben, wenn auch die Frage im Einzelnen noch näherer Untersuchung bedürfte. Die schroffe Stellung der Philosophie überhaupt gegenüber war allerdings schon 1524 aufgegeben. Eindringend und wertvoll sind auch die Betrachtungen S. 73 f. über die prinzipielle Stellung Melanchthons zu der kirchlichen Lehre. Für die Ausbildung dieses Standpunktes sind doch wohl namentlich auch die Erfahrungen von 1522 und 1525, sowie die Ergebnisse der Visitationsreisen von Wichtigkeit gewesen: nach und nach ergab sich ihm aus der Zuchtlosigkeit und Willkür offenbar der Standpunkt, dass unter allen Umständen das geschichtlich Gewordene fortgesetzt und der Zusammenhang mit den Hauptzeugen der alten Kirche gewahrt bleiben müsse. — Vielfach erfreut uns Sells Schrift durch die treffende und den Kern der Sache erfassende Charakteristik, so vgl. namentlich die gute Schilderung des Verhältnisses Luthers und Melanchthons, sofern die Formulierung der Lehre in Betracht kommt. — Im Einzelnen möchte ich zu der Schrift noch bemerken: Die Einwirkung Melanchthons auf Luthers Schrift: „An die Ratsherrn u. s. w.“, die S. 52 mit Recht hervorgehoben wird, geht daraus deutlich hervor, dass Luther einen wichtigen und seinem Ideenkreise sonst fernliegenden Gedanken aus Melanchthons Wittenberger Antrittsrede übernommen hat; diese bisher übersehene Thatsache habe ich in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1897, S. 104, nachgewiesen. — Sehr gut weiss Sell S. 31 die Bedeutung der Rede des Didymus Faventinus zusammenfassend zu würdigen. S. 10 wird von 41 Briefen der Dunkelmänner gesprochen und bemerkt, in einem der letzten dieser Briefe stehe das Gedicht des Magisters Schlauraff; nach dieser Angabe müsste man annehmen, das Stück stände am Ende des ersten Teiles, während es doch bekanntlich einer der ersten Briefe des zweiten Teiles ist. — S. 19 würde es sich doch empfohlen haben, auf die Streitfrage betreffs der Verfasserschaft der Vorrede des Otto Germanus zu Luthers Galaterkommentar einzugehen oder wenigstens



mit einem Worte zu erwähnen, dass Melanchthons Autorschaft nicht unangefochten ist. — Doch sollen diese kleinen Ausstellungen der Anerkennung der Arbeit keinen Eintrag thun; es möge vielmehr nochmals hervorgehoben werden, dass wir es mit einer sehr klaren, überall gut orientierenden Darstellung zu thun haben, die in die wichtigsten durch die Begrenzung der Aufgabe gestellten Fragen vortrefflich einführt. — Eine gute Gesamtbetrachtung hat A. Hofstätter der Augsburgischen Konfession zu teil werden lassen: Die Augsburgische Konfession in ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben der Gegenwart. Zum Ehrengedächtnis Melanchthons. Leipzig. Dörffling und Franke. 1897. Ohne in allen Punkten, die in der Abhandlung berührt werden, auf dem Standpunkte des Verfassers zu stehen, bin ich doch mit grossem Interesse seinen Ausführungen gefolgt, die die Bedeutung der Bekenntnisschrift überall sachgemäss, klar und mit wohlthuender Wärme zu entwickeln wissen. Es versteht sich von selbst, dass dabei die prinzipiellen Grundlagen der evangelischen Lehre vielfach gestreift werden; namentlich sei nach dieser Richtung hin auf die schönen Bemerkungen am Anfange des vierten Abschnittes hingewiesen, wo die römischen Tendenzen mancher Bestrebungen innerhalb des Protestantismus treffend hervorgehoben werden. Ganz vortrefflich sind die Worte: „Oder ist es nicht ein Merkmal römischen Wesens, die äussere Geschlossenheit über die innere Einheit zu setzen, sich auf grosse Massen zu stützen und mit der Macht des Staates und den Künsten der Politik für seine Zwecke zu rechnen? Auch das ist römische Art, wenn man von einer deutschen evangelischen Reichskirche schwärmt, die man sich als eine imposante Erscheinung und machtvolle Grösse denkt, vor der die Regierung sich beugen und Rom erzittern muss." Greifen diese sehr zu empfehlenden Betrachtungen schon etwas über unseren eigentlichen Gegenstand hinaus, so hat der Verf. doch auch recht einsichtig über Melanchthons Gesamtleistung geurteilt, und die in der Einleitung gegebene summarische Übersicht wird man sich im Wesentlichen aneignen können. — Wie Melanchthon in Deutschland die gefährdete Wissenschaft erhalten und neu belebt hat, setzt W. Walther in seinem Rostocker Festvortrag: Melanchthon als Retter des wissenschaftlichen Sinnes. Leipzig. Dörffling und Franke 1897, gut auseinander. Er wählt als Beispiel die ihm am nächsten liegende Universität Rostock und zeigt durch die Frequenzstatistik, wie die Zahl der Studierenden und Promotionen um 1500 sich auf einer glänzenden Höhe befinden, dann aber bald die Zahlen reissend schnell sinken, so dass in manchen Semestern überhaupt keine Immatrikulationen und Promotionen mehr stattfinden. Die Erklärung dieser jedem Freunde der deutschen Geschichte im 16. Jahrhundert bekannten Thatsache ist recht ansprechend durchgeführt und im Wesentlichen richtig. Sie lässt sich kurz folgendermassen zusammenfassen. Die Scholastik hatte auf allen ihren Arbeitsgebieten abgewirtschaftet und daher den Kredit verloren; der Humanismus konnte,



weil er die eigentlichen Grundlagen der Wissenschaft des Mittelalters unangetastet liess, eine durchgreifende Besserung nicht herbeiführen; die scheinbar durch den Humanismus ins Leben gerufene Blüte war nur das letzte Aufflackern des wissenschaftlichen Interesses. Die Folge dieser ganzen Entwicklung war eine tiefgehende Abneigung der Massen gegen die Wissenschaft; dass man den Mut fand, dieser Abneigung, die sich bis zur Verachtung steigerte, Ausdruck zu geben, hat im Wesentlichen die Reformation verursacht, der nun die Aufgabe zufiel, für das Verlorengegangene einen Ersatz zu finden. Dies gethan zu haben, bleibt Melanchthons Verdienst. Seine Ausrüstung zur Bewältigung dieses Werkes und die Art, in der er es angriff, sind von dem Verf. nur in den Grundlinien, aber ausreichend dargestellt worden. Der neue wissenschaftliche Organismus, den Melanchthon zu diesem Zwecke, im Wesentlichen mit den durch den Humanismus geschaffenen Hilfsmitteln, schafft und aufstellt, zu zergliedern, war nicht die Aufgabe des Verfassers. Sehr förderlich ist auch in dieser Beziehung die oben citierte Schrift von Troeltsch, auf die hier noch einmal hingewiesen werden möge, und selbstverständlich auch Hartfelders gründliches Werk. Auf dieses stützt sich F. Cohrs, der in seiner Schrift: Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer. Halle, Niemeyer 1897. (Verein für Reformationsgeschichte), den Versuch gemacht hat, die Ergebnisse der grossen Arbeit Hartfelders zu popularisieren und sie dadurch einem weiteren Kreise zugänglich zu machen. Im Allgemeinen kann man sagen, dass ihm die Durchführung seiner Aufgabe wohl gelungen ist; er giebt ein recht übersichtliches Bild von Melanchthons wissenschaftlichen Bestrebungen mit Ausschluss der theologischen Seite. Die Einteilung, die der Verf. gewählt hat und die sich allerdings aus der Anlage von Hartfelders Arbeit mit einiger Notwendigkeit ergab, ist recht geschickt; im ersten Kapitel wird Melanchthons Stellung zum klassischen Altertume auseinandergesetzt; im zweiten ein Bild seiner Lehrthätigkeit auf Grund der Vorlesungen und Lehrbücher entworfen; das dritte behandelt die Verdienste Melanchthons um die Einrichtung und Förderung der Lateinschulen. Soweit ich sehe, ist irgend ein wesentlicher Zug nicht übersehen worden; dass der Verf. indessen jede Belastung seiner Arbeit mit unnötigem Material vermied, kann man bei der Bestimmung der Schrift nur billigen. Im Anhang wird Hartfelders bibliographische Zusammenstellung bis 1896 weitergeführt. — Die gut zusammenfassende Übersicht über Melanchthons wissenschaftliche Thätigkeit darf namentlich unseren höheren Schulen empfohlen werden, zumal auch die Darstellung klar und leicht verständlich ist.

Berlin. **Georg Ellinger.**

Pestalozzi-Studien. Monatsschrift für Pestalozzi-Forschungen, -Mitteilungen und -Betrachtungen. Herausgegeben von L. W. Seyffarth, Oberpfarrer in Liegnitz. 8°. Liegnitz. Verlag von Carl Seyffarth. Preis vierteljährlich 60 Pfg. Erster Band. April 1896

bis März 1897. 192 S. Zweiter Band. April 1897 bis März 1898. 196 Seiten.

Soeben ist der zweite Jahrgang von Seyffarths „Pestalozzi-Studien“ zum Abschluss gelangt und damit der Zeitpunkt gekommen, denselben in diesen Blättern eine übersichtliche Besprechung zu widmen.

Die Pestalozzi-Studien sind eine Frucht der Pestalozzifeier vom 12. Januar 1896 und des durch sie neubelebten Interesses für Pestalozzi. Der Verfasser motiviert die Begründung der Zeitschrift und bestimmt ihren Zweck in folgender Weise:

„Erst in neuerer Zeit ist Pestalozzi in seiner tiefen und weitreichenden Wirksamkeit, die sich nicht bloss auf das pädagogische Gebiet beschränkt, erkannt worden; auch die gelehrte Welt hat ihm die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie ihm im Allgemeinen bisher ganz versagt hatte. Noch aber ist der grosse Reformator auf sozialpolitischem Gebiete nicht ganz gekannt und erkannt, noch bleibt vieles aus seinem Leben und Wirken zu erforschen und aufzuklären, mannigfache Manuskripte, namentlich Briefe, sind vorhanden, die der Veröffentlichung bedürfen . . . Ausserdem wäre es zu wünschen, dass diejenigen kleineren Stücke, die in der früheren Zeit veröffentlicht sind und die zur Aufklärung der Verhältnisse dienen . . . an Einem Orte gesammelt und dass an diesem Orte auch weitere Mitteilungen gegeben und Betrachtungen angestellt würden, dass nachgewiesen würde, wo und wie die Pestalozzischen Ideen realisiert worden sind und noch werden; wie seine Freunde und Schüler sein Werk fortgesetzt und weitergebildet haben. — Es existiert bereits ein solcher Sammelpunkt, die „Pestalozzi-Blätter“, welche vom Pestalozzistübchen in Zürich herausgegeben werden und die bereits sehr wertvolles Material geliefert haben. Aber das zu bearbeitende Feld ist so gross, dass diese „Pestalozziblätter“[1]) es nur teilweise beherrschen können; dazu ist es wünschenswert, dass auch in Deutschland ein solcher Sammelpunkt sich befinde.“

Wenn nun dem Redaktor der „Pestalozziblätter“ von der Schriftleitung der Comenius-Gesellschaft der Auftrag erteilt wurde, über die „Pestalozzi-Studien“ zu referieren, so wird es ihm wohl gestattet sein, zunächst auch seinerseits mit einigen Worten das gegenseitige Verhältnis beider Unternehmungen zu berühren. Es ist dasselbe, wie schon aus dem ebengenannten Umstande hervorgeht, ein durchaus freundliches. Seyffarth hatte mir s. Z. von seiner Absicht, periodische Veröffentlichungen erscheinen zu lassen, bei seinem Besuch in Zürich Kenntnis gegeben; äussere und innere Gründe bewogen uns, nach eingehender Besprechung von einer Verschmelzung der beidseitigen Arbeit abzusehen. In der That sprach ja viel dafür, dass für Ausdehnung und Verbreitung der Pestalozziforschung mehr erreicht würde, wenn neben dem schweizerischen Organ zur Pflege derselben ein

[1]) Pestalozziblätter, herausgegeben von der Kommission des Pestalozzistübchens in Zürich, seit 1880. Gegenwärtig erscheint der 19. Jahrgang. Bezugsadresse: Pestalozzianum Zürich.



selbständiges deutsches Organ ins Leben trete; jedes konnte sich dann auch ungehindert nach seiner Eigenart entfalten. Nur galt es mit einander in Fühlung zu bleiben, sich nicht entgegenzutreten, sondern möglichst zu fördern und zu ergänzen. Das ist denn auch von hüben und drüben getreulich geschehen, wie sich der Leser der „Pestalozzi-Studien" leicht aus dem Inhalt zu überzeugen vermag. Manches ist auf Seyffarths Wunsch in denselben zur ersten Veröffentlichung gelangt, was dem Archiv des Pestalozzistübchens oder dem Niedererschen Nachlass entnommen wurde, der als Eigentum der Stadtbibliothek Zürich dem Pestalozzistübchen zur Sichtung und Katalogisierung anvertraut ist; und anderseits hat Seyffarth in dankenswerter Weise, wo sich Gelegenheit bot, auf die früheren und gegenwärtigen Arbeiten in den Pestalozziblättern verwiesen, einzelne davon auch durch Wiederabdruck einem grösseren Publikum in Deutschland zugänglich gemacht. Daneben aber legen die beiden Jahrgänge der „Pestalozzi-Studien" in dem, was anderen Fundorten entstammt, so beredtes Zeugnis von dem unermüdlichen Sammeleifer ihres Redaktors ab, es spricht aus denselben eine so warme und unverwüstliche Begeisterung für Pestalozzi, dass wir uns des Bestandes der „Pestalozzi-Studien" aufrichtig freuen und nur wünschen können, es möchte ihnen ein immer grösserer Leserkreis gewonnen werden und die Arbeitskraft ihres Begründers noch auf lange Jahre ungestört erhalten bleiben.

Es kann selbstverständlich meine Aufgabe nicht sein, kleine Unvollkommenheiten, die ja allem Menschlichen anhaften, eingehend hervorzuheben und gewisse Unterschiede in der Auffassung Pestalozzis, welche zwischen Seyffarth und dem Schreiber dieser Zeilen vorhanden sind, als Streitobjekt aufzubauschen; bezüglich der ersteren genügt es anzudeuten, dass da und dort, namentlich bei Anführung schweizerischer Namen und Verhältnisse, sich gelegentlich die nötige Akribie vermissen lässt[1]); in letzterer Beziehung bekennt Rezensent offen, dass er bei aller Verehrung für Pestalozzi dessen weltgeschichtliche Bedeutung und persönliche Eigenartigkeit etwas nüchterner auffasst und darum auch

[1]) So möchte ich beispielsweise zur Korrektur empfehlen Bd. I S. 32, Z. 5 v. o.: Ziegler zum Palmengarten war nicht Buchhändler, sondern Kartograph und Begründer einer topographischen Anstalt in Winterthur; Z. 3 v. u.: der Verleger heisst Höhr, nicht Höfer. — Bd. I S. 141, Z. 6 v. o.: Pfenniger war niemals Antistes, d. h. Vorsteher der Zürcherischen Kirche (nicht „Pfarrer" überhaupt!), sondern Pfarrer am Ötenbach, nachher Diakon (zweiter Pfarrer) am St. Peter in Zürich. Bd. II S. 12, Z. 11 v. u.: die Pestalozzistiftung in Aargau ist nicht in Hoberg, sondern Olsberg. II S. 13, Z. 17 v. u: der Erziehungsdirektor von Baselland hiess nicht Heims, sondern Heinis. II S. 49, Z. 18 v. u.: der Schultheiss von Luzern hiess nicht Awrhyn, sondern Amrhyn. II S. 52, Z. 12 v. o.: Wehrli war nie persönlich Pestalozzis Schüler. II S. 67, Z. 1 v. u.: Gerhard v. Zezschwitz (nicht Ch.). Ganz unverständlich ist II S. 99, Z. 24 v. o.: „Dem Herrn David Bürkli in Esslingen bei Hottingen" mit der Anmerkung: „ein Vorstädtchen von Zürich, jetzt eine Strasse der Stadt". II S. 135, Z. 1 v. u. ist zu lesen Leuzinger statt Seuzinger. II S. 175, Z. 8 v. o.: der Bürgermeister heisst nicht Herper, sondern Herzog.

in Hinsicht des bleibenden Wertes aller seiner Ansichten und aller auch der zufälligsten Äusserungen seiner Gedanken wesentlich kühler denkt. — Es ist doch wahrlich kein Unglück, wenn Pestalozzi in verschiedenen Zungen gepriesen wird, Jeder nach seiner Individualität und Auffassung über Pestalozzi redet und in seiner Art auf das aufmerksam macht, was ihm als Grosses in Pestalozzi aufgegangen ist!

Dagegen hat es vielleicht einigen Wert, in diesen Blättern eine kurze Angabe des Inhalts der „Pestalozzi-Studien" niederzulegen mit besonderem Hinweis darauf, was in demselben neu ist und eine Bereicherung der Pestalozzikunde enthält.

I. Im Allgemeinen darf gesagt werden: eine Zeitschrift, die allmonatlich einen Bogen stark erscheint und für ein weiteres Publikum bestimmt ist, wird gut thun, in jeder Nummer möglichst Allen etwas zu bieten und daher neben grösseren wissenschaftlichen Arbeiten auch kleinere Artikel und leichteres Material zur Verwendung zu bringen.

So finden wir es auch in den „Pestalozzi-Studien" gehalten: eine Anzahl Lesefrüchte aus Pestalozzis Schriften und Urteile über Pestalozzi, kurze Charakteristiken der Zeitverhältnisse, Auszüge aus Briefen über Pestalozzi, litterarische Anzeigen u. s. w. gehen durch beide Jahrgänge hindurch.

Als wertvoll dürften hier die mannigfachen Auszüge aus Rosenkranz im ersten Band und der Brief Schellings an Niederer (Bd. II, S. 65 ff.) hervorzuheben sein. Dankenswert sind auch die Abrisse biographischer Notizen, welche Seyffarth bezüglich einer Anzahl Persönlichkeiten reproduziert oder selbst zusammengestellt hat, die mit Pestalozzi in Berührung gekommen sind; wir nennen hier: Henning I, 15; Mieg I, 76; Lejeune I, 77; Soyaux I, 158; Himly I, 159; Süvern II, 153. Es ist nur zu wünschen, dass diese biographischen Notizen im 3. Band ihre Fortsetzung finden mögen.

II. Eine zweite Kategorie von Arbeiten bilden Reproduktionen bereits veröffentlichter, aber selten gewordener Aktenstücke und Wiedergabe von Beiträgen zur Pestalozzikunde aus den Pestalozziblättern älterer und neuerer Zeit. Hervorzuheben sind:

Pestalozzis Charakteristik durch Henning I 3 ff. (Schulrat an der Oder).

Pestalozzis Kinderlehre der Wohnstube I 65 ff. (Niederers Pestalozzische Blätter).

Pestalozzi und der Illuminatenorden I 129 ff. (nach den Pestalozziblättern, mit etwelcher Umarbeitung).

Erinnerungen an Vater Pestalozzi von Wilhelm (?) v. Fellenberg I 137 ff. (Kellners Schulfreund).

Persönliche und Familienerinnerungen an Pestalozzi. Von Pfarrer Zschokke I 141 ff. (Pestalozziblätter).

Aus Briefen Pestalozzis an Gruner II 13 (Pädagog. Jahrbuch von Diesterweg 1858).

Brief Pfeffels an Pestalozzi II 35 (Wochenschrift für Menschenbildung).



Friedenswort Pestalozzis an seine Mitarbeiter II 133 (Ramsauer und Zahn, Pestalozzische Blätter).

III. In dritte Linie stellen wir die Auszüge und Ergebnisse archivalischer Studien. Die Pestalozzistudien bieten hier zwei grosse Arbeiten, die namentlich einen bedeutenden Teil ihres zweiten Jahrganges füllen.

1. Verzeichnis der Aktenstücke in den schweizerischen Archiven, eingeleitet durch den Artikel: „Zu den Pestalozziforschungen in der Schweiz" II 10 ff. — Seyffarth hat sich die Mühe mehrfacher Reisen in die Schweiz und Nachforschungen in den hauptsächlichsten Bibliotheken und Archiven der Schweiz nicht reuen lassen, um sachbezügliche Erhebungen an Ort und Stelle zu machen, auch in einer Zuschrift vom Jahre 1894 den Bundesrat um bezügliche Schritte zur Förderung dieses Unternehmens ersucht, wie wir glauben und Seyffarth gegenüber damals schon äusserten, von nicht vollständig zutreffenden Voraussetzungen betr. die staatlichen Einrichtungen der Schweiz ausgehend, die doch von denen Preussens in erheblichem Masse abweichen. Von einer Vollständigkeit der Resultate kann bei aller von Seyffarth eingesetzten Arbeit und Zeit nicht die Rede sein; doch enthält das Verzeichnis manche schätzenswerte Fingerzeige, für die auch die schweizerische Forschung Seyffarth Dank wissen wird.

2. Preussen und Pestalozzi. Aus den preussischen geheimen Staatsarchiven. I 145 ff. — In siebenundzwanzig Abschnitten, die sich durch den Schluss des ersten und durch den ganzen zweiten Jahrgang hindurch ziehen, werden Akten des preussischen Geheimen Staatsarchivs und der Geheimen Registratur des Unterrichtsministeriums teils im Wortlaut, teils in zusammenhängende Darstellung verwoben, mitgeteilt. Zwischen hinein geht auch allerhand mit, was nicht speziell oder ausschliesslich auf Pestalozzi Bezug, aber allgemeines Interesse hat, so I 156 ein Brief des Freiherrn von Rochow an König Friedrich Wilhelm III., II 18 ff. die „kurze historische Darlegung der Unterrichtsmethoden der Herren Olivier und Pestalozzi", von Jeziorowski. Die Serie ist noch nicht abgeschlossen. Einiges findet sich schon bei Morf und bei Gebhard; manches aber ist noch nirgends — wenigstens nicht in vollem Umfang — veröffentlicht. In dieser Serie von archivalischen Mitteilungen liegt somit wirklich eine namhafte Bereicherung unserer Kenntnisse von den Beziehungen zwischen dem preussischen Staat und Pestalozzi für die Pestalozzikunde vor.

IV. Endlich bringen die „Pestalozzi-Studien" auch eine Reihe anderweitiger Schriftstücke nach ungedruckten Originalien; wir setzen den wichtigen unter denselben ein * vor.

a) von Pestalozzi selbst:

* Bruchstück aus der Schrift: der kranke Pestalozzi an das gesunde Publikum (Geh. Registratur des preuss. Kultusministeriums) I 9 ff.

Brief Pestalozzis an König Friedrich Wilhelm III. 1814. (Niedererscher Nachlass) I 13.

* Memorial Pestalozzi, betr. Errichtung einer Armenanstalt im Kt. Aargau 1807 (Niedererscher Nachlass) I 23 ff.
Entwürfe zu zwei Tischgebeten (Zehnder Stadlin) I 31.
* Pestalozzi gegen ein Missverständnis in seinem Subskriptionsplan (Niedererscher Nachlass) I 49 ff.
Brief Pestalozzis an Kaiser Alexander I. 1813 (Niedererscher Nachlass) I 60 ff.
* Brief Pestalozzis an den Freiherrn v. Stein 1814 (Niedererscher Nachlass, teilweise schon bei Morf IV 390/91) I 91 ff.
Brief Pestalozzis an einen Minister 1809 (Niedererscher Nachlass) I 106 ff.
Brief Pestalozzis an Kriegsrat Himly 1807 (Niedererscher Nachlass) I 108 ff.
* Testament Pestalozzis und seiner Gattin 1813 (Niedererscher Nachlass) I 110 ff.
Brief Pestalozzis an Martin Meyer in Frankfurt 1815, an Prof. Kleinschmidt in Heidelberg, an einen Unbekannten 1809 (Autographensammlung von Lehrer Becker in Stützerbach, Thüringen) I 122 ff.
Stammbuchblätter von Vater und Mutter Pestalozzi (Nachlass Henning) I 141.
* Sechs Ansprachen Pestalozzis an sein Haus 1809 ff. (Nachlass Henning) II 1 ff.
* Eine Busstagsrede Pestalozzis (Original auf Schloss Burgdorf) II 117.

b) von Gliedern der Familie Pestalozzis:

Brief der Mutter Pestalozzi 1771 oder 1772 (Fundort?) I 29.
Brief von Pestalozzis älterem Bruder, Baptist 1771 (Fundort?) I 73.
Brief von Pestalozzis Schwester, Frau Grosse 1771 (Fundort?) I 74.
Brief von Pestalozzis Söhnchen Jakob (Fundort?) I 75.

c) von anderen Persönlichkeiten:

E. Fröhlich, Erinnerungen an Vater Pestalozzi (nach einem Msk. aus dem Besitze von J. M. Ziegler in Winterthur). I 32 ff. Diese „Erinnerungen“ sind übrigens nicht bloss im Auszuge schon von Bandlin (wie S. erwähnt) und in den Pestalozziblättern 1882, S. 17 ff. gedruckt: Rektor J. Keller hat sie in ihrer Totalität bereits 1881 unter dem Titel „Brugger Erinnerungen“ in Kehrs Pädagogischen Blättern veröffentlicht. Das Manuskript, das S. vorlag, scheint nicht einmal ganz alles, was Bandlin schon veröffentlicht hat, enthalten zu haben.
* Niederers Antwort zu den Fragen der Tagsatzungsexperten über sittlich-religiöse Erziehung im Institut Iferten 1809. (Aus einer Niederschrift Hennings in der Geheimen Registratur des preuss. Unterrichtsministeriums) I 42 ff.
Brief des Kronprinzen Ludwig von Bayern 1809 an Pestalozzi (Pestalozzistübchen Zürich, nicht Niederers Nachlass) I 62.
Brief von Ph. E. v. Fellenberg 1798 an Zschokke (Autographensammlung Becker-Stützerbach) I 125.

Bericht von Zschokke 1833 betr. ein Pestalozzi-Denkmal (Aarg. Staatsarchiv) I 157.

* Bericht Hennings über den geographischen Unterricht im Institut Iferte 1809 (Geheime Registratur des preussischen Unterrichtsministeriums) II 60 ff.

* Brief von Schelling (zwischen 1810 und 1812) an Niederer (Nachlass Hennings) II 65 ff. **Hunziker.**

Berichte des Sekretärs der Brandenburgischen Societät der Wissenschaften J. Th. Jablonski an den Präsidenten G. W. Leibniz (1700 bis 1715) nebst einigen Antworten von Leibniz. Herausgegeben von Adolf Harnack. Berlin 1897. Kgl. Akademie. (G. Reimer 6 M.)

Die Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin beabsichtigt im Jahre 1900 zur Feier ihres zweihundertjährigen Bestehens eine Geschichte ihres Werdens und Wirkens herauszugeben. Die Ausführung des gross angelegten Unternehmens, das schliesslich, wie die Dinge nun einmal liegen, zu einer Darstellung der Entwicklung des gesamten deutschen Geisteslebens sich vertiefen und erweitern muss, konnte bessern Händen wohl nicht anvertraut werden: Adolf Harnack wird die Geschichte der Akademie schreiben. Für die Kreise der Comenius-Gesellschaft ist das entstehende Werk zumal in seinen Anfängen in doppelter Hinsicht interessant. Es eröffnet einmal einen Blick in jene immer noch nicht in ihrer vollen Bedeutung anerkannten gelehrten Societäten des ausgehenden siebzehnten Jahrhunderts, deren wissenschaftliche Würdigung einen Teil des Programms unserer Gesellschaft bildet. Und zum sachlichen gesellt sich ein so zu sagen persönliches Interesse. An der Spitze der neuen Gesellschaft standen zwei Enkel von Amos Comenius: der Hofprediger D. E. Jablonski als erster Vicepräsident, sein älterer Bruder Johann Theodor in der allerdings bescheideneren Stellung des ersten Sekretärs der neubegründeten Akademie. Beide Gesichtspunkte kommen in ganz hervorragendem Masse für die in der Überschrift genannte vorläufige Publikation Harnacks in Betracht und lassen eine Besprechung in diesen Heften als geboten erscheinen. — Enthalten sind in dieser Veröffentlichung 168 Briefe (darunter nur 16 bereits gedruckte) und zwar 155 von Jablonski und 9 von Leibniz, abgedruckt zumeist nach den in Hannover vorhandenen Originalien. Die Berichte Jablonskis können auf eine gewisse Vollständigkeit Anspruch machen, da gegenüber den eigenhändigen Angaben J.'s im „Diarium Societatis Scient. Brandeb." nur 14 aus der Zeit vom 13. Nov. 1700 bis Ende 1710 fehlen. Die Antworten von Leibniz, deren etwa 90 waren, sind dagegen leider zum grössten Teil verloren gegangen. Ein ähnliches Verhältnis waltet auch für die Folgezeit bis zum Juni 1715 ob, über die Angaben des Diariums fehlen. Inhaltlich führen die Briefe J.'s den Leser in die Nöte ein, von denen die jugendliche, schlecht fundierte Akademie heimgesucht ward. Auswahl und Gewinnung neuer Mitglieder, unter denen die Menge von (meist reformierten) Geistlichen

auffällt, Inhalt, Herstellung, Druck, Vertrieb und Ertrag des Kalenders, des Schmerzenskindes der Akademie — war doch die Societät zunächst deshalb ins Leben gerufen worden, um Brandenburg vom Bezug fremder Kalender unabhängig zu machen —, astronomische Beobachtungen der neuen Sternwarte, gelegentlich weitausschauende Pläne halb wissenschaftlichen, halb religiösen Charakters — schon 1705 wird über die kulturelle und commercielle Erschliessung Chinas verhandelt —, mannigfache Vorschläge, der Industrie in Brandenburg aufzuhelfen, z. B. durch Einführung des Seidenbaus, oder ein deutsches Wörterbuch herauszugeben, vor allem Hinweise und Berichte über technische Erfindungen oft recht zweifelhaften Wertes und über neue Erscheinungen auf wissenschaftlichem Gebiet, zahlreiche Meldungen über persönliche Angelegenheiten der Mitglieder der Akademie, darunter solche, die die Bezüge von Leibniz betreffen, schliesslich die schweren Bedrängnisse, in die die Akademie nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms I. geriet; das sind die Gegenstände, um die es sich in diesem Briefwechsel handelt. Die Persönlichkeit Jablonskis tritt dabei eigentlich nirgends hervor, der Mensch verschwindet ganz hinter dem objektiven Berichterstatter. Doch sind wir über sein Leben anderweitig hinreichend berichtet, dass wir uns ein Bild seines Wesens machen können. J. Th. Jablonski war kein bedeutender Gelehrter, ja man kann ihn überhaupt kaum einen Gelehrten nennen. Er war ein geschätzter Pädagog, hatte lange als Prinzenerzieher gewirkt, kannte Holland und England und verfasste Schulbücher, encyklopädische Werke, die mehrere Auflagen auch nach seinem Tode erlebten, Elogien, auch eine Übersetzung von Tacitus Germania. Gleich seinem bedeutenderen Bruder scheint auch er über die Thorner Unruhen geschrieben zu haben. Er war im Stande, den Wissenschaften gleichsam als Buchhalter zu folgen, ohne ein tiefer gehendes Interesse zu verraten. Seine Ordnungsliebe und Gewissenhaftigkeit haben der Akademie unschätzbare Dienste geleistet. Er war nicht nur Sekretär, sondern auch Archivar, Protokollant, Schatzmeister, Kassierer und führte die Aufsicht über die Unternehmungen der Societät, besonders die Herausgabe des Kalenders. Wichtige Schreiben, besonders Eingaben an den König, blieben allerdings vorzugsweise seinem Bruder vorbehalten. Als er am 28. April 1731 im 77. Lebensjahr starb, dichtete Noltenius auf ihn folgende Grabschrift:

„Gottesfurcht, ohn Heuchelei,
Wissenschaft, ohn Prahlerei,
Liebes-Werke, im Verborgen,
Klugheit, ohne eitle Sorgen,
Redlichkeit, die Probe hält,
Ernst, der nicht beschwerlich fällt,
Manches Leid, doch ohne Klagen,
Grossmut, die nicht kann verzagen,
Und was sonst die Welt nicht kannt',
Lieget hier verscharrt im Sand."

F. W.



Nachrichten.

Humanität und Christentum. — Die ausserordentliche Bedeutung, welche in den Anschauungen der älteren Akademien und Sozietäten die Lehre von den drei Graden, nämlich von den „anfangenden", „fortschreitenden" und „vollkommenen" Menschen, spielt, haben wir in diesen Heften (s. M.H. der C.G. 1894 S. 206, 1895 S. 171 und öfter) wiederholt erörtert. Diesen drei Graden entsprachen die „drei Gesetze", welche für die einzelnen Stufen galten: das „Gesetz der Natur" war das Grundgesetz der ersten, das „Sitten-Gesetz" das der zweiten und das „Gesetz Christi" das der dritten Stufe. Die Brüder gaben dadurch der Überzeugung Ausdruck, dass die sittlich-religiöse Entwicklung des Menschen sich in drei Abschnitten zu vollziehen pflegt: der unentwickelte Mensch kennt nur das „Gesetz der Natur" und wird in seinen Beweggründen vornehmlich von den natürlichen Trieben der Selbstliebe und des Eigennutzes geleitet, die keinerlei Beziehung zu religiösen Vorstellungen haben. Die zweite Stufe führt ihn zum Gemeinsinn durch die Lehren der Humanität empor; er lernt diejenigen sittlich-religiösen Gedanken und Beweggründe anerkennen, welche allen Völkern und allen Menschen eigen und daher im eigentlichen Sinne „human" sind. Die höchste Stufe aber erkannten jene Sozietäten in der Religiosität im Sinne ihres „Lehrers und Meisters", der die Gelassenheit und Leidenswilligkeit befohlen und die persönliche Rache verboten hatte. — Viele Aussenstehende, welche die Organisation der Brüderschaft nicht kannten und sahen, wie stark das Gesetz der Humanität betont ward — die Brüder führten selbst das Wort „humanus" und „humanitas" fortwährend im Munde — erklärten, diese „Naturphilosophen" wollten vom Christentum nichts wissen. Davon war soviel richtig, dass diese „Humanität" für den Aufbau des Tempels, den jene erstrebten, allerdings ein wichtiger Baustein war, aber die Feindschaft der Gegner übersah, dass es nicht der Schlussstein des Gebäudes war. Gewiss liess sich die Lehre der Humanität (wie sie z. B. auch der englische Deismus vortrug) für die Erziehung des Menschengeschlechts nicht entbehren; aber die Unterrichteten waren weit davon entfernt, in dieser Lehre der Weisheit letzten Schluss zu finden. Wenn die Akademien es vermieden, die Lehre vom „Gesetze Christi" vor allem Volk im Munde zu führen, so beweist das doch bei weitem nicht, dass die Lehren der dritten Stufe ihnen geringer galten als die der mittleren oder zweiten. Humanität und Christentum waren für sie nicht zwei Dinge wie Bejahung und Verneinung, sondern sie glaubten, dass beide sich verhalten sollten wie die Knospe zur Entfaltung oder wie die Blüte zu der Frucht, und dass die letztere ohne die erste nur selten zu erringen ist. Gegen diejenigen freilich, die nur das „Gesetz der Humanität" oder nur das „Gesetz Christi" gelten lassen wollten, konnten sie sich immer auf die

Grundgedanken ihrer Organisation, nämlich auf die drei Grade und die drei Gesetze berufen.

Im Verlag von S. Hirzel in Leipzig ist vor Kurzem der Vortrag erschienen, den **Georg Kaufmann**, Professor der Geschichte in Breslau, auf der letzten Versammlung deutscher Historiker zu Nürnberg über Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten gehalten hat. Es interessieren uns hier besonders die früheren Verhältnisse, die doch auch (und zwar mehr als Kaufmann einzuräumen geneigt ist) bis auf die Gegenwart nachwirken. Sehr richtig sagt Kaufmann, dass es bis in das 18. Jahrhundert keine Lehrfreiheit an den Universitäten gab und zwar etwa nicht bloss in der Theologie, sondern auch in den übrigen Wissenschaften. „Die Wahrheit galt als gegebene, die Universitäten waren nicht die Sitze der Forschung, sondern die Sitze der Tradition. Die Autorität der Kirche und die Ordnung der Zunft wachten darüber.“ .... „Auch die protestantischen Universitäten banden ihre Lehrer noch stark an die wissenschaftliche Tradition.“ Sehr wertvoll ist es dann, bei Kaufmann das Zeugnis zu finden, dass der Grosse Kurfürst der erste Fürst war, der den Gedanken fasste, eine Universität zu stiften, die von allen damaligen Fesseln frei sein sollte, es ist dies der in diesen Heften oft erwähnte Gedanke der Universal-Universität. Wir haben in diesen Heften M.H. 1895 S. 3 und öfter darauf hingewiesen, dass kein einziger der grossen Reformatoren des 17. Jahrh., weder Baco noch Leibniz, noch Comenius, noch Kopernikus und Spinoza und wie sie alle heissen, Universitäts-Lehrer gewesen sind; wir hätten gewünscht, dass Kaufmann noch nachdrücklicher als es geschehen ist, es betont hätte, dass alle die grossen Bahnbrecher jener Zeiten bis in das 18. Jahrhundert hinein von den „Sitzen der Tradition“ nicht nur meist keine Förderung, sondern die heftigsten Anfeindungen erfahren haben. Ohne den Rückhalt, welche diese Gelehrten in den gleichzeitigen Akademien und Sozietäten fanden, wären ihre Forschungen wahrscheinlich nie zu der Wirkung gelangt, die sie später thatsächlich erlangt haben.

Der soeben erschienene vierte Band der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (wir kommen näher auf diesen Band zurück) erteilt in dem Artikel Comenius jenen Kreisen eine heilsame Belehrung, die immer noch behaupten, dass die Veröffentlichungen der C. G. auf die Beachtung der „Wissenschaft“ keinen Anspruch hätten. Der Verfasser jenes Artikels ist kein geringerer als **Paul Kleinert,** dessen Zuständigkeit in dieser Sache wohl selbst die verbissensten Polemiker zugestehen werden. Kleinert sagt a. a. O.: „Es ist namentlich die am 10. Okt. 1890 gegründete Comenius-Gesellschaft gewesen, welche durch vielfache Anregungen und umfangreiche Veröffentlichungen nicht bloss den fruchtbaren Gedanken des Mannes weitere Auswirkung zu geben bemüht ist, sondern auch um die wissenschaftliche Erforschung seines Lebens, seiner Leistungen und seiner Zeitgeschichte sich unleugbare Verdienste erworben hat“.



Es ist erfreulich, dass einige derjenigen Theologen, die seit Jahren Alles, was ich veröffentliche, bekämpfen, offenbar wenigstens der Comenius-Gesellschaft ein Herz voll warmer Freundschaft entgegenbringen, ohne freilich unsere Mitglieder zu werden. Denn es geschieht ja sicherlich nur aus warmer Teilnahme für die C.G., wenn Herr Pfarrer **G. Bossert** in Nabern, dessen Kritik meiner Grundfragen ich oben (S. 184 f.) besprochen habe, in der Theol. Litt.-Ztg. 1898 Nr. 5 Sp. 145 sagt, er „bedauere" es, dass die C.G. so „unhaltbare Arbeiten" veröffentlicht, wie die meinigen es seien. An einer anderen Stelle fragt derselbe Freund, was meine Arbeiten mit der C.G. zu thun hätten; „der alte Comenius würde dazu wohl bedenklich den Kopf schütteln". Ob es schön ist, die Mitglieder der Gesellschaft in dieser Weise wider ihren Vorsitzenden scharf zu machen, überlasse ich dem Urteile Anderer. Diese Art von Friedenstiftung ist ein Probestück der Kampfmittel, die selbst berufene Vertreter der Liebe und des Friedens in diesem Falle für erlaubt halten, und wir haben sie deshalb hier niedriger hängen wollen. Diejenigen unserer Mitglieder, auf welche diese Mittel Eindruck machen, lassen wir in Frieden ziehen. **Keller.**

Der Gegensatz, in welchem **Savonarola** zu dem Hause der Medici und besonders zu Lorenzo dem Prächtigen stand, der sich unter Anderem auch als Beschützer der „platonischen Akademie" in Florenz bewährt hat, darf als bekannt gelten. Dieser Gegensatz gab Goethe Veranlassung (in dem Anhang zur Lebensbeschreibung des Benvenuto Cellini, X, Flüchtige Schilderung florentinischer Zustände), sich über Savonarola auszusprechen; er that dies in folgendem Urteil, das wir den heutigen evangelischen Bewunderern Savonarolas entgegenhalten möchten: „Diesem grossen, schönen, heiteren Leben (nämlich Lorenzos von Medici) setzt sich ein fratzenhaftes, phantastisches Ungeheuer, der Mönch Savonarola, undankbar, störrisch, fürchterlich, entgegen und trübt pfäffisch die in dem Mediceischen Hause erbliche Heiterkeit der Todesstunde. Eben dieser unreine Enthusiast erschüttert nach Lorenzos Tode die Stadt, die dessen Sohn, der so unfähige als unglückliche Peter, verlassen und die grossen Mediceischen Besitztümer mit dem Rücken ansehen muss." Goethe wäre mithin für eine Jahrhundertfeier dieses Mannes schwerlich zu haben gewesen. — Ebenso ablehnend lautet das Urteil eines der bedeutendsten unter den Zeitgenossen Savonarolas, vielleicht des geistig hervorragendsten unter denen, die ihn kannten, nämlich des Leonardo da Vinci. Vinci (1452—1519), Florentiner wie Savonarola, nennt den letzteren einen exaltierten Mönch, einen gefährlichen Träumer und Phantasten. (Vgl. G. Séailles, Léonard de Vinci. Paris 1892. S. 499.) Man darf annehmen, dass Vinci, der die Verhältnisse und die Personen genau gekannt hat, wusste, weshalb er sich durchaus ablehnend zu Savonarola stellte.

Es ist in hohem Grade zu bedauern, dass viele Vertreter der kirchlichen Litteratur sich auch heute noch nicht entschliessen können, in ihre Beurteilung der „Sekten" des Reformationszeitalters, insbesondere des sog.



Anabaptismus, die **unerhörten Verfolgungen**, denen diese „Ketzer“ ausgesetzt gewesen sind, als einen mit in Betracht kommenden Faktor einzustellen. Man thut noch immer (auch die letzten Bände der Realencyklopädie für protestantische Theologie beweisen dies), als ob der Kampf jener Jahrzehnte sich lediglich mit geistigen Waffen vollzogen habe und als ob an beide Teile, gleichviel ob Verfolger oder Verfolgte, der gleiche Massstab anzulegen sei. Der grundsätzliche Widerspruch, den die Täufer auf Grund ihrer Prinzipien gegen den Glaubenszwang ausgesprochen und das Verdienst, das sie sich dadurch unzweifelhaft erworben haben, wird gegenüber anderen angeblichen Irrtümern dogmatischer Art meist ganz totgeschwiegen. Angesichts dieser Thatsachen empfiehlt es sich, von Zeit zu Zeit immer wieder an die Früchte jenes Glaubenshasses zu erinnern, wie er bei Katholiken und Protestanten damals herrschend war. In einem von der Regierung zu Innsbruck unter dem 9. Februar 1530 an König Ferdinand erstatteten Bericht sucht erstere den ihr gemachten Vorwurf zu widerlegen, dass sie zu nachsichtig gegen die „Wiedertäufer“ sei; sie weist zu diesem Zwecke darauf hin, dass seit zwei Jahren selten ein Tag vergehe, „dass nit widertäufferische Sachen in den Rat kommen wären und sind nunmehr ob 700 Manns- und Weibspersonen in dieser Grafschaft Tirol an mehr Orten zum Todt gericht, theils des Lands verwiesen und noch mehr in das Elend flüchtig worden, die ihre Güter, eins theils auch ihre Kinder waislos verlassen haben“. Die Regierung könne aber nicht verhehlen, dass die „grausam vielfältige Strafe“ keinerlei Erfolg habe; weder gute Lehre noch ernstliche Strafe wolle helfen und auch die, welche widerrufen, fielen bald wieder ab. Dies half indessen der Regierung wenig; sie wurde von König Ferdinand und seinen Ratgebern gezwungen, auch weiterhin mit äusserster Strenge vorzugehen, und die Schlächterei dauerte mit ungeschwächten Kräften Jahrzehnte lang fort. Wenige Jahre später war dieselbe Regierung bereits in der Lage, berichten zu können, dass auf Grund des Kaiserlichen Edikts von 1529 mit Hinrichtung über 600 Personen bestraft worden seien; die Masse der Ausgewiesenen und der Flüchtigen war schon nicht mehr zu zählen. Indessen habe die „streng Straf“ wenig genützt und die „Sekte des Widertaufs“ greife immer weiter um sich. (Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. Wien 1883. S. 82.)

Wir haben versucht, in diesen Heften die Überzeugung zu vertreten und zu begründen, die auch Treitschke, Deutsche Geschichte I, (4. Aufl.) S. 5, vertritt, dass die neuere Zeit um die Mitte des 17. Jahrhunderts, nicht aber, wie man gewöhnlich liest, mit dem Jahre 1517 beginnt (vgl. M.H. der C.G. 1896 S. 249 ff. u. ebenda 1897 S. 128). Es ist in dieser Beziehung von Interesse, das geistvolle Werk Karl Burdachs, Vom Mittelalter zur Reformation I, 1893, zu lesen. Burdach macht u. A. darauf aufmerksam (S. 71), dass die Drucke berühmter scholastischer Werke nicht etwa mit dem Jahre 1517, sondern erst mit dem Jahre 1650 aufhören; bis dahin ist die Fortpflanzung der scholastischen Litteratur in Deutschland eine durchaus kontinuierliche. Den Todesstoss haben dieser Litteratur nicht



die Reformatoren des 16., sondern die Reformatoren des 17. Jahrhunderts gegeben, die zugleich die neuere Methode der Naturwissenschaften und die grundsätzliche Einführung des Toleranzstaates durchsetzten.

Wie im 15. Jahrhundert die römisch-katholische Streittheologie alle ausserkirchlichen Christengemeinden unterschiedslos Hussiten zu nennen pflegte, so nannte dieselbe Theologie seit 1521, wo der Name Luthers bekannt geworden war, vielfach unterschiedslos alle Evangelischen **„Luthersche"**. Einen kleinen Beleg dafür liefert ein Schreiben der französischen Waldenser an die Prediger zu Strassburg (s. die Sammlungen zur Ref.-Gesch. im Thomas-Archiv zu Strassburg Vol. II fol. 282). Die Waldenser schreiben: „Populus est, qui sub regis Gallorum ditione habitat, in ea Galliae parte, quae Provincia vulgo dicitur. Valdenses olim invidiose nominati ..... Eo nomine vulgari Gallorum proverbio infamati, sed ab imperitis, qui eos putabant malefica quaedam inter se agitare, cum secretos conventus agerent, quia publice fidem profiteri non licebant ... Tum vero renovata veteris invidiae memoria atque acrius etiam excitata, quamquam mutato nomine: nam Lutherani ..... nominantur." — Wenn wir über diese „Lutheraner" ebensowenig wüssten, wie z. B. über die „Brüder" in Worms und anderwärts (s. M.H. der C.G. 1898 1/2), dann würde von interessierter Seite wahrscheinlich der Nachweis des wahren Sachverhalts ebenfalls als „Ausfluss unwissenschaftlicher Methode" gekennzeichnet werden.

In aussereuropäischen Ländern hat die C.G. unter unseren Landsleuten besonders kräftigen Boden in **Palaestina** gewonnen, wo die dortigen Mitglieder der **Tempelgemeinde** in den Anschauungen des Comenius und der altevangelischen Gemeinden vielfach ihre eignen Gedanken wiedererkennen. Insbesondere steht in den Überzeugungen der „Templer" die Idee des Reiches Gottes ebenso im Mittelpunkte des Gedankenkreises wie bei den böhmischen Brüdern und deren Vorläufern und Nachfolgern. Mitglieder der C.G. sind u. A. die Herren Lehrer Fr. Lange und Johannes Pross in Haifa. Die Zahl der deutschen Templer in Syrien belief sich im Jahre 1884 auf 1300; ihre Kolonien Haifa, Sarona, Jaffa und Jerusalem sind wirtschaftlich zur Blüte gediehen, besonders durch Weinbau, dessen Erzeugnisse sich immer zahlreichere Freunde auch in Deutschland verschaffen. Diese Kolonien haben den Beweis geliefert, dass in Syrien ein Feld für deutsche Ansiedler vorhanden ist. Diese erste geschlossene deutsche Auswanderung nach Syrien ist ebenso aus religiösen Gründen erfolgt, wie einst die erste Auswanderung deutscher Mennoniten nach den Vereinigten Staaten. Möchte sich jene in gleicher Weise wie die letztere entwickeln!

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

VII. Band. 1898. Heft 7 u. 8.

Die Geistesrichtung des Comenius.

Weiherede bei der Enthüllung des Comenius-Denkmals zu Lissa i. P.

Gehalten am 28. August 1898

von

Pastor **W. Bickerich** in Lissa.

Hochgeehrte Festversammlung!

Die Stunde ist da, in welcher ein Werk zum Ziele kommt, dem viele in unserer Stadt mit freudiger Erwartung und Spannung entgegensahen. Das Denkmal, das jetzt enthüllt werden soll, verdankt sein Entstehen zunächst dem inneren persönlichen Bedürfnisse von Verehrern des grossen Mannes, sodann dem lokalen Gemeingefühl. Ein Denkmal des Comenius in der Stadt, welche vor anderen berechtigt ist, sich nach ihm zu nennen, wo er am längsten gewirkt und die fruchtbarsten Jahre seines Schaffens zugebracht — ein Comeniusdenkmal in der Comeniusstadt an der Comeniusstrasse, der Gedanke lag wahrlich nahe genug, er hat wohl seit Jahren in manchem Herzen sich geregt, dann edle Wohlthäter zur Stiftung eines ansehnlichen Grundfonds bewegt und, kaum veröffentlicht, alsbald Anklang gefunden hier bei allen, welche das heimische Gemeinwesen lieb haben, und draussen im weiten Kreise der Comeniusfreunde. Aber es gehört zu der Bedeutung und Grösse des Mannes, um den es sich hier handelt, dass unser Denkmal mehr will als ein vergangenes Verdienst ehren, einen Schmuck dieser Stadt bilden, einen Glanzpunkt ihrer Geschichte feiern. In einer Gestalt wie Comenius liegt etwas Universales, etwas Bleibendes, etwas Ewiges. Ist es doch nicht bloss eine grosse Thatkraft, eine zielbewusste Handlungsweise, welche wir an ihm bewundern. In vieler Hinsicht könnte er uns eher als ein unpraktischer Idealist erscheinen, der über nebelhaften Fernen und schwärmerischen Träumen das Nächstliegende, Erreich-

bare aus den Augen verlor. Was uns an ihm fesselt, ist auch nicht zuhöchst die grosse Gabe, das Talent, das ihm Gott verliehen. Die Gedanken seiner Feder, seines Geistes sind zum guten Teil nicht zuerst von ihm gedacht, ob auch von ihm zur vollen Klarheit, zum einheitlichen System entwickelt, und vor allem durchgesetzt und zum Gemeingut der Menschheit gemacht. Nein, Comenius war mehr als ein energischer Streiter oder ein grosser Denker, er ist ein Charakter gewesen, eine edle lautere Persönlichkeit. Das war der Quell seiner rastlosen Thätigkeit, die Kraft seines Wirkens, das Geheimnis seines Erfolges, daher der Schwung der Begeisterung in seiner Rede, der Schmelz seiner Empfindung. Es ist etwas Ewiges in ihm, nämlich etwas von dem Geist des ewigen Herrn, dessen treuer Zeuge er lebenslang gewesen ist. Jesu Jünger hatten es zu ihrem Lebensziel gemacht, dem Meister ähnlich zu werden, sein Bild immer reiner in sich zu entfalten. Wir wissen, dass das keinem von uns völlig gelingt, dass immer wieder menschliche Schwachheit verdeckend, hemmend, trübend eintritt. Comenius ist, soweit nur Menschenaugen reichen, einer von denen gewesen, in welchen Christi Gestalt verhältnismässig am reinsten zur Erscheinung gekommen ist. Es ist nicht zufällig, dass auch sein Geschick dem Meister ähnlich so viele Leidenszüge aufzuweisen hat. Passionum Christi consors, so las ich kürzlich unter einem Portrait des Mannes, einer seltenen englischen Darstellung; „teilhaftig der Leiden Christi“ war der Flüchtling, der 43 Jahre im Exil zugebracht hat, dessen Fuss von Land zu Land geirrt ist, um den Boden zu suchen zur Verwirklichung seiner Reformpläne, dem seine Zeit die Anerkennung versagt hat, welche die Nachwelt ihm spendet. Wer dieser ehrwürdigen Leidensgestalt, dieser lauteren reinen Persönlichkeit einmal ins Auge gesehen, der kann nicht mehr los von ihr, der behält einen Eindruck ihres Geistes, dem wird der Jünger Comenius zu einem Führer auf dem Wege, den der gottgesandte Meister vorgezeichnet hat. Dass dieser Einfluss der vergangenen Gestalt unter uns bleibe und wachse, dass der Geist, die Gesinnung des Comenius unter uns gross und mächtig werde, das sei der eigentliche Zweck dieses Denkmals, und damit ich nicht dem vorgreife, was Ihnen aus berufenem Munde über die mannigfache Bedeutung des Bischofs, Denkers und Pädagogen zumal gesagt werden wird, lassen Sie mich nur in Kürze einiges von dem skizzieren, was mir als die Eigenart seiner Geistesrichtung erschienen ist.

Gerade unsere Zeit dürfte Anlass haben, von Comenius zu lernen, denn er hat geistige Richtungen in sich vereinigt, die heute auseinanderzufallen drohen, er hat die Einheit der Gesinnung besessen, welche ohne Widerspruch mit sich selbst die rechte Enge und Breite zu verbinden weiss. Es ist so bezeichnend das

Doppelamt, welches er hier in Lissa verwaltet hat als Geistlicher unserer Gemeinde, insonderheit ihres tschechischen Zweiges, und als Rektor ihres Gymnasiums. Nicht nur Kirche und Schule, sondern Religion und Wissenschaft, Frömmigkeit und Bildungsdrang, Seelsorge und Aufklärung sind in ihm vereint. Nach seinem eigenen Zeugnis hat er seine Werke über Lehrkunst und Erziehung „nicht als Pädagoge, sondern als Theologe“ geschrieben, damit „die Lämmer der Heerde Christi durch die Wohlthat der äusseren Bildung zu Höherem und Sicherem gefördert würden“. Als Theologe, als Geistlicher ward er zum Schulmann, auch als Schulmann blieb er Seelsorger, Seelsorger der Eltern, der Mütter zumal, denen er die Erziehung der Kleinsten so unvergleichlich ans Herz gelegt, Seelsorger der Kinder, denen er auch bei weltlichen Dingen ganz ungesucht mitzuteilen verstand aus dem Schatz seines frommen Gemüts. Lassen Sie mich von den vielen Beispielen dieser Art, wie wir sie besonders in jenem ersten Bilderbuch, dem Orbis pictus, besitzen, nur das eine anführen, wie er seine Beschreibung des Glockengusses schliesst mit den Worten: „die Glocke kennt man am Klang und das Herz, ob es aufrichtig sei in der Bitte zu Gott, wenn es angefochten oder versucht wird“. Der Mann, der aus dem „Labyrinth der Welt“ den Blick gewendet in das „Paradies des Herzens“, wo der lebendige Gott sich seinen Tempel zubereitet und Frieden, Trost, Herrlichkeit und volles Genüge spendet, derselbe Mann schweifte mit seinen Reformplänen weit hinaus in die Länder und Nationen und wollte in seiner „Pansophie“ eine Vorratskammer aller Weisheit schaffen und eine allgemeine beglückende Harmonie des Denkens und Wollens. Uns ist das Wort „Aufklärung“ fast etwas anrüchig geworden. Das häufige Vorkommen seichter anmassender Halbbildung, das Auftreten einer radikalen autoritätslosen Weltanschauung unter dem Deckmantel angeblicher Wissenschaft hat uns etwas scheu gemacht gegen die Bestrebungen zur Erweiterung der Volksbildung. Das ist begreiflich, aber doch wohl kleinmütig. Comenius hat ein unerschütterliches Vertrauen gehabt auf die Macht der Wahrheit, damit ist er zum Vorkämpfer der Bildung und zum Gegner jeglicher Gewalt auf geistigem Gebiete geworden. „Lehren, sagt er, bedeutet anleiten und dies bezeichnet eine milde liebreiche Handlung. Irrtümer sollen nicht mit Heftigkeit bekämpft werden, sondern alle Menschen sind zu ruhiger geduldiger Betrachtung der Wahrheit aufzufordern, damit dieselbe mit ihren tiefsten Wurzeln in sie eindringe“. Es war bekanntlich sein Wahlspruch: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus („Alles fliesse von selbst, fern sei dem Treiben Gewaltthat“). So hoch wir die Häupter der Reformation stellen, nach dieser Hinsicht bedeutet Comenius einen nicht unwichtigen Fortschritt über sie hinaus. Er ist der Bahnbrecher der Gewissensfreiheit geworden,

welche die notwendige Konsequenz der Reformation war, aber eine Konsequenz, die von ihren Führern — unter der Nachwirkung mittelalterlichen Denkens — noch nicht bewusst gezogen worden war. Aus seiner Zeit, dieser Zeit wilder Kriege, starren Hasses, unversöhnlicher Gegensätze, hat er diesen Grundsatz nicht geschöpft, wohl aber aus der Überlieferung seiner engeren Gemeinde und vor allem aus der Tiefe seines Glaubens und aus der Erfahrung seines Lebens.

Nicht jeder hat den Beruf, in dieser Weise an der Vereinigung von Glauben und Wissen zu arbeiten, aber es giebt einen anderen Gegensatz, dessen Überwindung, dessen Vereinigung jedem einzelnen Menschen irgendwie zur Lebensaufgabe wird. Die Theorie ist hier weit leichter als in jenem Falle, aber die Praxis um so schwerer. Das ist die Verbindung von ernster sittlicher Zucht und brüderlicher Liebe. Unter das Bild des Comenius dürfen wir wahrlich das Wort setzen: Ein eng Gewissen und ein weites Herz. Ein eng Gewissen hat er gehabt vorab gegen sich selbst; in der Schule des Leidens geläutert, in der Selbstzucht geübt, ist er fast zu weltscheu, weltfremd geworden, nur seinen Aemtern und Studien obliegend, auch dabei noch oft in hartem Kampf die eigenen hochfliegenden Neigungen den Wünschen seiner Gönner opfernd, demütig seiner Irrtümer bewusst und noch im hohen Alter sich ihretwegen prüfend und richtend. Wer so Herr ist über sich selbst, der darf, der muss auch Forderungen an andere stellen. In allen Schriften, welche der Flüchtling an seine zerstreuten Volksgenossen richtete, geht sein Absehen, seine Mahnung auf Wiederherstellung der alten Zucht, deren Verlassen das Gericht Gottes über die Unität gebracht habe. Auch das geistige Amt hier in Lissa liess er sich übertragen mit der besonderen Weisung der Aufsicht über Lehre und Zucht, und wie er der hier sich neubildenden lutherischen Gemeinde in dem grundherrlichen Privileg, das, wenn nicht von seiner Feder geschrieben, so doch von seinem Geiste diktiert ist, eine ernste Kirchendisziplin zur Pflicht gemacht, so hat er in dem berühmten „Testament der sterbenden Mutter“ eine strenge Ordnung und Zucht als das Vermächtnis der Unität an den ganzen deutschen Kirchenbund bezeichnet. So manches von seinen Leiden, zumal von denen, die er hier in Lissa zu tragen gehabt, von den Anfechtungen über seine pansophischen Pläne scheint nach allem, was wir darüber wissen, weniger aus sachlicher als aus persönlicher Gegnerschaft geflossen zu sein, die ihm seine Strenge in Fragen der Disziplin eingetragen. Hierin hat der Vertreter der Unität eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Haupt der geistesverwandten, noch zu seinen Lebzeiten mit jener verschmolzenen reformierten Kirche, mit Calvin. Aber so gewaltig uns die unbeugsame Energie des Genfer Reformators erscheinen muss, der

keinem Sturm wankte, und alles, was er that, zur Ehre Gottes that, menschlich näher steht uns als ein Vorbild im Geiste Christi ein Comenius, der fern von jeder Vermischung weltlicher und geistlicher Gewalt auch die Zucht aufbaute auf die Freiwilligkeit, auf die freiwillige Zugehörigkeit zur Gemeinde, und sie verband mit einer unermüdlichen, niemals verzweifelnden Liebe. „O wie gern — ruft er in seiner Panergesie aus — wollte ich mit Mose aus dem Buch des Lebens ausgetilgt sein, wenn ich durch dieses Opfer für mein Volk, für die Menschheit die Gnade der allerbarmenden Liebe erlangen könnte!" Der Zucht hat er Schranken gesetzt, der Liebe nicht. Die Liebe hat ihn die grundsätzlich erkannte Gewissensfreiheit auch praktisch üben gelehrt. Sein Einfluss war es hier in Lissa, der den Grafen und Grundherrn bewog zur Aufnahme der Schlesischen Lutheraner, und es sind goldene Worte, die er, durch deren Ablehnung eines gemeinsamen Kirchensystems unverbittert, in jenes Privileg hineingesetzt hat: „Es sollen alle evangelischen Bürger wohlgesinnet gegen einander sein und sich als Genossen am Evangelio lieben. Ein jeder soll mit reinem Gewissen Gott nach den gewohnten Riten dienen und dem andern die Freiheit seines Gewissens belassen und alle sich befleissigen, gute Christen und friedliche, verträgliche Bürger zu sein." So brennend des Bischofs Liebe zu der eigenen kirchlichen Gemeinschaft war, deren Geschichte er durchforscht, deren Bekenntnis und Gesangbuch er herausgegeben hat, für deren zerstreute und verarmte Glieder er nicht müde geworden ist zu bitten und zu sammeln, so fern war er von konfessioneller Beschränktheit. An ihm können wir studieren das wahre Wesen der Toleranz, wie sie ist eine „nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus der tiefen Innerlichkeit des frommen Odems gewonnene Weitherzigkeit". Es war die Sehnsucht seines Herzens, an die er bereits hier in Lissa viel Kraft gesetzt hat, „die über verschiedene Glaubensartikel auf eine höchst schädliche Weise streitigen Christenparteien, wenn es Gott gefiele, zu vereinigen", und so wenig vermochten alle Enttäuschungen, die er hiermit erlebte, seine Liebe zu lähmen, zu brechen, dass er vielmehr in der Hoffnung, es möchte „leichter das Ganze als ein Teil geheilt werden", anfing, „jene Wünsche auf eine Versöhnung des ganzen menschlichen Geschlechts auszudehnen". So ist er geworden ein Apostel des Friedens in dieser Welt des Unfriedens, der „Priester der Humanität", als den ihn Herder gefeiert hat, der „Seelenhirte ohne Hass und Hader, von echtem Golde, nicht ein tönend Erz", wie er im Jahre 1892 besungen ward, „ein Mann der Sehnsucht", wie er sich selbst genannt hat, bis er einging in das Land der Sehnsucht, in das Reich, da, wie er hier über dem Totenbette Raphael Leszczynskis es verkündigt hat, „die ewige Sonne Jesus Christus leuchtet in Ewigkeit".

Sein Denkmal aber ist auch ein Friedenswerk, dem Mann, der nach eines Jesuiten Erklärung allen Christen zu Liebe geschrieben und der schon bei Lebzeiten unter allen Konfessionen Freunde und Verehrer gehabt, auf dem Grund und Boden seiner Kirche von dem Presbyterium seiner Gemeinde aber unter der Mithilfe von Gliedern der verschiedensten Konfessionen errichtet. Darum wenn ich nunmehr das Denkmal im Namen unseres Presbyteriums der Gemeinde übergebe, deren Seelsorger und Rektor er gewesen, der Stadt, in deren Mauern er seine Zuflucht gefunden und deren Ruhm er geworden ist, so kann es nur geschehen mit dem Wunsche, dass die Geistesrichtung und Gesinnung des Comenius, diese Einheit von Gottesfurcht und Bildungstrieb, diese Einheit von ernster sittlicher Zucht und brüderlicher, weitherziger, friedfertiger Liebe in unserer Gemeinde und in unserer ganzen Stadt fortdauern und wachsen möge von Geschlecht zu Geschlecht! Das walte Gott!

Der Briefwechsel des Comenius[1]).

Von

Direktor Dr. **Reber** in Bamberg.

Schon in einer früheren Abhandlung aus dem Jahre 1892 habe ich bemerkt, dass man erst dann eine genaue vollständige Lebensgeschichte des Comenius abfassen kann, wenn uns all die Männer bekannt geworden sind, die im brieflichen Verkehre zu dem grossen Pädagogen und in litterarischen Beziehungen zu ihm standen. Mit Recht war hierzu der erste Schritt im Jahre 1892 durch die von der tschechischen Akademie der Wissenschaften in Prag erfolgte und von A. Patera besorgte Herausgabe eines Teiles der Briefe von Comenius und an Comenius, sowie anderer auf Comenius bezüglicher Aktenstücke geschehen. Da zur damaligen Comeniusfeier die Herausgabe allzu rasch geschehen musste, so zeigt der Druck dieser Stücke leider Spuren flüchtiger Arbeit. Kvacsala hat diese Korrespondenz (Jana Amosa Komenského Korrespondence Sebral a. k. tisku připravil A. Patera) in diesen Blättern (1. Jahrg. 4. Heft S. 289—291) einer kurzen Besprechung unterzogen und mit Beziehung auf sein eigenes Werk „J. A. Comenius, sein Leben und seine Schriften", das allen Comeniusfreunden als die bisher beste und inhaltreichste Lebensgeschichte des grossen Pädagogen bekannt ist, folgende Bemerkung angereiht: „Es sei mir auch erlaubt, auf dieses Werk hinzuweisen, in dessen Anmerkungen und Belegen von mir benutztes und im vorliegenden Buche nicht vorhandenes Briefmaterial angeführt wird, das unschwer einen zweiten, diesem ähnlichen, auch an Wert kaum nachstehenden Band füllen dürfte. Es gelang mir auch im letzten Sommer, diese Sammlung zu vervollständigen, so dass, wenn die Akademie in Prag bei ihrem Vorsatze bleibt, die Zusammenstellung eines zweiten Bandes nicht unmöglich werden wird."

Kvacsala hat sein Wort in glänzender Weise eingelöst, wenn auch die Ausgabe eines neuen Bandes der Korrespondenz und von Aktenstücken erst im Herbste 1897 erfolgen konnte. Was

---

[1]) Spisy Jana Amosa Komenského. Čislo 1. Korrespondence Jana Amosa Komenského herausgegeben von Dr. Johann Kvacsala, z. Z. kaiserlich russischer Professor an der Universität Dorpat-Jurjew. Auf Kosten der tschechischen Kaiser Franz Joseph-Akademie in Prag.



uns in diesem neuen Bande geboten wird, ist eine Fülle von Briefen und Schriftstücken, die dem von Patera herausgegebenen Bande an Umfang und Inhalt gleichstehen, ja in mancher Beziehung ihn übertreffen.

Kvacsala hat, um seine Schätze zu gewinnen, mehr als halb Europa durchwandert, und die Jahre 1896 und 1897 hat er fast grösstenteils im Auslande verweilt. Den Hauptteil verdankt er den unerschöpflichen Schatzkammern des britischen Museums, wo er namentlich der Handschriftensammlung Sloane viele wichtige Mitteilungen entnahm. Aber auch die Archive in Gotha, in Posen, im Haag u. s. w. boten ihm reiches Material, wie er auch alle in den älteren Drucken oft als Einleitung oder mitten im Texte abgedruckte Briefe mit Recht in die Sammlung aufnahm. So ist dieser neue Band der Korrespondenz eine wahre, hocherfreuliche Fundgrube, die allerdings noch nicht geschlossen ist, da Kvacsala in diesem Bande die Korrespondenz nur bis zum Jahre 1655 geführt hat, während ein folgender Band für die noch übrige Lebenszeit des Comenius in der Bearbeitung steht.

Der vorliegende Band zählt 151 Nummern (zumeist Briefe, wenige Aktenstücke). Sie sind in den verschiedensten Sprachen gegeben, weitaus die Mehrzahl in lateinischer Sprache, einige in deutscher, einige, glücklicherweise wegen des allgemeinen Verständnisses wenige, in tschechischer Sprache, ein paar in französischer, in englischer und in magyarischer Sprache. So ist es auch einem der tschechischen Sprache Unkundigen möglich, ein Urteil über die Arbeit zu fällen, wenn auch die jedem Stücke vorgesetzte kurze Einleitung, manchmal auch eine noch kürzere Schlussbemerkung, mehr zu erraten als zu verstehen ist.

Es möchte auf den ersten Blick scheinen, als ob die Bedeutung der Sammlung wegen der geringen Anzahl der Briefe des Comenius selbst — es sind 24 — wie auch wegen der noch geringeren an Comenius — deren es 19 sind — nicht durchschlagend genug ist. Aber gerade hier gilt der Spruch: Nicht zählen, sondern wägen. Denn ganz abgesehen davon, dass diese beiden Arten von Briefen dem Umfange nach den grössten Teil des Bandes bilden, ist ihr Inhalt von der höchsten Bedeutung. Der eine Brief (Nr. 120) von Comenius an den Mecklenburger Professsor Petrus Colbovius in Gadebusch, eine Antwort auf dessen deutsch abgefasstes Schreiben (Nr. 114), umfasst allein zwanzig Seiten. Der Inhalt ist eine Verteidigung und ein Selbsturteil über die von Comenius unmittelbar mit dessen Methodus linguarum novissima herausgegebenen Schulschriften des (2.) Vestibulum mit Lexicon Vestibulare, Grammatica Vestibularis und Informatorium, und der (2.) Janua samt dem dazu gehörigen Lexicon und der Grammatica. Es ist ein hoher Genuss, den Autor der Methodus linguarum novissima über sich und sein Werk urteilen zu hören,

schon deshalb, weil man auch aus diesem Briefe die grosse Belesenheit des Comenius ersehen kann.

Ein hohes, psychologisches Interesse bieten aber die beiden Briefe an den ehemaligen lutherischen Danziger Geistlichen Bartholomäus Nigrinus, mit dem vereint Comenius an der Wiedervereinigung oder vielmehr an dem Ausgleiche der drei in Polen damals gleichstarken Religionsgesellschaften, der Lutheraner, der Reformierten, an die sich die mährischen Brüder anschlossen, und der Katholiken, auf den verschiedenen Religionsgesprächen (colloquia charitativa) arbeitete. Nigrinus war, nicht ohne materielle Vorteile zu suchen und zu gewinnen, zu den Katholiken übergetreten. Namentlich der erste Brief (Nr. 85) aus Danzig vom 20. April 1643, acht Druckseiten umfassend, zeigt uns Comenius als gewandten dialektischen Theologen, der auch die Waffen seiner Gegner genau kennt, der des Bellarmin Schriften so gut gelesen hatte, wie er die Verhandlungen des tridentinischen Konzils nach Carranzas Werk inne hat. Es schadet auch nichts, dass der bereits in den Monatsheften der C.G. (Jahrg. 1893 Heft 3 S. 69 f.) abgedruckte Brief des Comenius an Valentin Andreae wieder zum Abdruck kommt, in dem Comenius so warm seine pansophischen Studien und Schriften verteidigt, und worin er sich als Glied jener Kirche bezeichnet, „die andere zu verdammen nicht gelernt hat, da sie sich begnügt, an ihrem eigenen Heile in Furcht und Zittern zu arbeiten, jener Kirche, die ihre Reformation nicht von Luther oder Calvin, sondern von Huss hundert Jahre vorher begann, die aber nur deshalb nicht ganz mit der Eurigen verwuchs, weil Ihr von Anfang an bald Euch losreissen liesset, indem Ihr nicht auf Herstellung der Zucht und auf Einführung eines wahrhaft christlichen und sanften Lebens, sondern auf die Hitze der Streitigkeiten erpicht seid.“ Comenius, der Bischof der mährischen Brüder, konnte dem Valentin Andreae gegenüber mit Recht so reden, war ja selbst der sonst so streng lutherische V. Andreae ein Bewunderer calvinistischer Kirchenzucht. Es fehlt uns leider die Antwort des Andreae auf diesen Brief, die, wie wir aus einem Briefe Hesenthalers (Nr. 104), der den Comenius in Elbing besucht hatte, ersehen, durch Hesenthaler veranlasst wurde. Andreae hatte sich wegen einer gefallenen ungünstigen Äusserung über die pansophischen Arbeiten entschuldigt, und Comenius erwidert darüber in der Freude seines Herzens, dass die Veröffentlichung seines Prodromus pansophiae ohne seinen Willen in England geschehen sei. „Hinc in scenam pertracti et fabula vulgi facti sumus.“ Zugleich mahnt Comenius den Andreae, seinen Theophilus ohne alle gehässigen Bemerkungen herauszugeben.

Nicht unwichtig sind des Comenius Briefe an Hartlieb (43, 143, 144 und 145). Der erste — halb deutsch geschrieben —, vom Jahre 1638, als Comenius sich gerade in Frankfurt a. d. O.



befand, spricht von dem verfallenen Kirchen- und Schulenstand in Frankfurt, namentlich von dem Hinsiechen des Joachimsgymnasium. Freundlich lautet ein ebenfalls deutsch geschriebener Brief (Nr. 44) an Joachim Hübner, worin Comenius die Hoffnung ausspricht, dass der Kurfürst von Brandenburg strenge Kirchenzucht (disciplina Ecclesiastica) bei Lutheranern und Reformierten einzuführen suche. Kaum aus Ungarn nach Lissa zurückgekehrt, schreibt er nicht ohne Stolz (Nr. 143) am 3. Juli 1654, dass er, Duräus und ein Ungenannter, als geschworene Feinde des Kaisers in Ungarn betrachtet würden. Inhaltreich ist der Brief (Nr. 145) an Hartlieb, da in diesem Comenius, noch ganz erfüllt von den Visionen des Kotter und des Drabik, die Herausgabe der lux in tenebris eingehend bespricht, von der er eine Abschrift bereits dem siebenbürgischen Fürsten Racoczi, eine zweite dem polnischen Fürsten Radzivil (Nr. 146) eingehändigt hätte. Auch der folgende Brief an Hartlieb (Nr. 146) bespricht Visionen eines Melisch, die auf England und Holland Beziehung hatten.

Ein Bruchstück aus einem Brief an Stuck (Nr. 150) ist für die Lebensgeschichte des Comenius besonders wertvoll, weil es Nachricht gibt, dass Comenius auch in Marburg einige Vorlesuugen der dortigen Professoren Goclenius und Combachius — sed in transitu tantum — hörte. Seine Studienzeit gibt er in diesem Bruchstücke ganz genau an: Sedes studiorum meorum fixa fuit Herbornae per biennium (anno 1611 et 1612), postea Heidelbergae anno 1613 et 1614. Ibi praeceptoribus usus Piscatore, Ravenspergero, Alstedio, Gutberletho; hic Pareo, Copenio, Altingio, Sculteto, lauter wohlbekannte Herborner und Heidelberger Namen.

Bieten so die, wenn auch wenigen, Briefe des Comenius selbst schon eine Fülle von neuen Aufschlüssen, so sind nicht minder die Briefe an Comenius von hoher Bedeutung. An erster Stelle möchte ich die Briefe des Joachim Hübner, mit seinem lateinisierten Namen Fundanius genannt (fundus = Hube), wie ihn auch Comenius in seinen Briefen abwechselnd nennt, hervorheben, weil in der jüngsten Zeit gerade diese Persönlichkeit mit Recht mehr und mehr hervorgehoben wird. Schon früher, nachweislich zuerst im Jahre 1636, trat er in Beziehung zu Comenius, von dem er, wie wir aus früheren Publikationen wissen, als collector sagacissimus bezeichnet worden war. Schon ehe Comenius den englischen Boden betreten hatte, war der gewandte Hübner in Holland, dann in England, namentlich in Oxford und hierauf in London beschäftigt, die dortigen Bibliotheken zu wissenschaftlichen Sammlungen auszunützen. Staatswirtschaftliche, historische und ethische Fragen im Sinne damaliger Zeit beschäftigten ihn schon, wie wir hören werden, von früher Zeit an ganz besonders. Das ist auch der Grund, warum er nach seinen Reisen in Frankreich und Italien vom Grossem Kurfürsten an den Hof als Rat und

Historiograph berufen wurde. Mit Recht haben die Monatshefte (Jahrg. 1896, 1. u. 2. Heft S. 64 f.) auf die Bedeutung dieses Mannes hingewiesen.

Die Briefe des Hübner an Comenius sind ein neuer Beweis seiner Tüchtigkeit. Sie zählen zu den hervorragendsten Stücken der ganzen Sammlung.

Hartlieb, der Freund des Hübner, hatte diesem die ersten pansophischen in England gedruckten Abhandlungen und Schriften des Comenius vorgelegt und ihn aufgefordert, Mitarbeiter des Comenius am pansophischen Werke zu werden. Comenius muss ihn auch als solchen erbeten haben. In einem Schema memoriale (Nr. 47), 9. Oktober, gibt Hübner die einzelnen Punkte an, wie er die Pansophie bearbeitet wünscht. Darauf folgt ein erster Brief (Nr. 48), worin Hübner ablehnt, zur Zeit zu Comenius zu kommen. Er könne sich noch nicht binden, auch sei die Aufgabe der Pansophie noch nicht klar genug gestellt, diese bedürfe noch reiflicher Überlegung, die bisherigen pansophischen Schriften seien nicht zu fürchten. Denn je später die jetzt geplante erscheine, desto mehr würde sie alle übrigen an Gründlichkeit überragen. Sorellus, der sich mit seinem Allwissen (universali scientia sua) gerühmt habe, habe durch seine hochtönende Versprechung sehr enttäuscht. Descartes, ein so bedeutender Mann (ingenii et modestiae summus), habe richtiger gehandelt, sich auf die Betrachtung der Natur zu beschränken. Jonston sei durch seine Kenntnis der Universalgeschichte ein tüchtiger Mitarbeiter. Er selbst aber wolle den Entwurf dieser Universalgeschichte für die Pansophie, wenn er ihn fertig gestellt habe, dem Comenius senden.

Ein zweiter grösserer Brief des Hübner an Comenius (Nr. 55), vom 18. Januar 1639, die Antwort auf einen uns leider nicht erhaltenen oder noch nicht aufgefundenen Brief des Comenius, geht noch deutlicher auf die ganze Anlage der Pansophie des Comenius ein, der er nicht seinen vollen Beifall schenken kann. Hübner erörtert folgende Fragen: 1. Was ist der richtige Stoff unserer Erkenntnis, oder was kann von dem Menschen gewusst werden. 2. Durch welche Mittel kann es gewusst werden. 3. Wie kann, wie muss es durch diese Mittel gewusst werden. 4. Wie lässt sich das so Erkannte am vollendetsten zergliedern. Hübner gewinnt so eine Vierteilung der pansophischen Anlage, statt der Komenischen Dreiteilung. Stoff des Wissens ist ihm das ganze Weltall, der Schöpfer und die Geschöpfe. Die Mittel zu diesem Wissen sind ihm eigene Beobachtung und Erfahrung oder Mitteilung anderer (observatio et experientia vel recipienda alterius traditio). Mitteilungen empfangen wir von Unseresgleichen (den Menschen), von den Engeln, von Gott. Zu diesen fügt Gott noch die übernatürliche Erleuchtung (supernaturalis inspiratio et revelatio). Die eigene Beobachtung beruht auf dem natürlichen Instinkt, auf

der Sinnesauffassung, auf der Vernunft. Demgemäss gäbe es eigentlich drei Mittel der Erkenntnis, nämlich eigene Forschung, Bericht anderer, göttliche Enthüllung. Auch bezüglich des vierten Punktes, hinsichtlich der Anordnung der Pansophie, weicht Hübner von Comenius ab. Comenius lässt der Pansophie nur als Dienerin die Historia und die Pandogmatia folgen. Hübner will drei getrennte selbständige Teile, Pansophia, Historia und Philologia, wobei natürlich wie bei Comenius der Begriff der Historia ein allgemeiner ist, der auch die historia naturalis umfasst. Auch der Begriff Philologia ist ein allgemeinerer, er solle zugleich eine Chrestomathie aus möglichst vielen Schriften bieten, „inter alia et illam artificiosam magnorum voluminum abbreviationem continebit, quam ut necessarium studiorum nostrorum subsidium alicubi in Didactica Magna desiderasti". Mit Recht bemerkt Hübner gegen den Schluss des längern Briefes: „Je mehr und mehr ich die überwältigende Fülle (molem) der Pansophie erwäge, desto grösser und endloser erscheint sie mir, so dass sie selbst hundert der auserlesensten Geister mehre Jahre hindurch beschäftigen würde, ehe sie zum Ziele geführt würde, geschweige denn, dass sie von zweien, denen, gesetzt auch sie haben das Übrige, doch sicher die Musse und die nötigen Vorkehrungen und Hände fehlen, innerhalb weniger Jahre vollendet werde." Hübner klagt auch, dass den Versprechungen der Engländer, das pansophische Werk durch Geldmittel zu unterstützen, so wenig die That folge, da der Leute Knauserigkeit und Filzigkeit (tenacitas et sordes) in diesem sonst so reichen Lande so gross und der Wohlthätigkeitssinn auf alles andere eher als auf Förderung der Wissenschaften sich wende."

Leider kennen wir die Antwort des Comenius auf diesen zweiten so wichtigen Brief nicht. Aber bald folgte ein dritter Brief Hübners an Comenius (Nr. 56), in dem Hübner immer weiter sich von den Anschauungen des Comenius entfernt. Er fürchtet für das ganze Werk, da es namentlich von mehrfacher Seite Gegner finden werde. Er zeichnet diese Gegner, unter denen sicher auch Theologen waren, mit den Worten: „Nichts ist unfreundlicher und unduldsamer, als dieses Geschlecht der Menschen. — Es fehlt ihnen nur die Macht der Päpstlichen, sonst würden wir in kurzem eine grausamere Inquisition wie die spanische sehen." Gegen diese Unduldsamkeit könne man schwer aufkommen. Auch durch eine weitläufige Auseinandersetzung seiner pansophischen Pläne werde Comenius nichts erreichen. Das Beste wäre jetzt, alle die pansophischen Studien und Arbeiten zu sammeln, reinzuschreiben und wohlverwahrt für eine bessere Zeit aufzuheben. Nach dem von Comenius abgefassten Umrisse des Werkes (Sciagraphia) zu urteilen, würde das Werk nur ein Rationarium universale, das nur die allgemeinsten Begriffe umfasse, das nur für den Gelehrten, nicht aber für Lernende bestimmt sei. Eine

Sciagraphie, wie er sie im Sinne habe, dürfe nicht bloss die Beschaffenheit des Werkes angeben, sondern müsse gleichsam das Mark und das Fundament des Werkes enthalten. Diesem Umriss (Sciagraphia) sollten dann in einigen Jahren die drei grossen Universalwerke: die Pansophie, dann die Panhistorie, zuletzt die Panbibliographie oder Philologie folgen. Die Pansophie ist die möglichst bestimmt gefasste und geordnete Darlegung aller allgemeinen und abstrakten Wahrheiten mit all ihren möglichen Anwendungen auf die Wohlfahrt des menschlichen Lebens; die Panhistorie die volle, genaue und dem gemessenen Faden der Zeit überall folgende Beschreibung aller besonderen von Gott, den Engeln, der Welt und den Menschen seit Beginn der Schöpfung bis auf unsere Tage geschehenen Dinge; die Panbibliographie oder Universalphilologie endlich erstlich die sorgfältige Aufzählung und Kritik aller allenthalben bei allen Völkern und Sprachen heutzutage vorhandenen Bücher zuerst nach dem Alter der Schriftsteller und der Zeit ihrer ersten Ausgabe, dann auch nach der Ordnung der Stoffe, zweitens deren bequeme und kurzgefasste Erklärung, endlich ein gewissermassen kunstvoller Auszug aus allem diesem. Würden diese Werke noch nicht genügen, so könnten in späterer Zeit Appendixe und Kommentare folgen, die dann auch in der Folgezeit fortgesetzt werden müssten, damit das Werk für alle Zukunft Bedeutung habe. Hübner bemerkt mit Recht: „Talia sperare magnum quid, fateor, operosum est; aggredi et perficere multo operosius. Sed aut talia tentanda et eo, quo dixi, ordine exequenda sunt, aut res literaria in eo, quo nunc est, statu relinquenda.“ Hübner empfiehlt dem Comenius zum Schlusse, er solle nur fleissig an der Physik und Metaphysik arbeiten.

Die Antwort des Comenius auf diesen hochbedeutsamen Brief fehlt uns gleichfalls. Aber dass eine erfolgt ist, wissen wir aus einem vierten Briefe des Hübner, gleichfalls aus dem Jahre 1639, wahrscheinlich April oder Mai. Comenius hatte Hübner zu einer Besprechung über die pansophischen Arbeiten auch mit andern nach Hamburg eingeladen. Hübner antwortet mit einem entschiedenen Nein. Dazu rate ihm die Stimme der Vernunft, da eine solche Besprechung zwecklos sei. Niemand habe ein bestimmtes Programm zu einer solchen Besprechung. Und wenn auch Comenius treffliche Gedanken entwickelt habe, man fände nicht solche, die genügten, ein richtiges Urteil über seine Pläne zu bilden. Jeder käme zur Besprechung mit eigenen Gedanken. Eine einfache Zustimmung zu des Comenius Gedanken sei eben unzulässig oder heuchlerisch. „Ein Teil, der deinem Scharfsinn allzusehr vertraut, wird alles zu billigen scheinen und überall deine Partei ergreifen, auch wenn er ganz anderer Meinung ist — ein Teil hingegen wird darin Ruhm suchen, wenn er auch deinen klarsten und augenscheinlichsten Erörterungen nicht geradezu ohne Tendenz (ich lese absque ratione statt abs ratione)



widersprechen kann. Die Klügeren, um nicht geradezu stumm zu scheinen, werden loben, was kein Vernünftiger mit Recht tadelt, sie werden das mit ihrer rügenden Bemerkung belegen, an dessen Änderung oder Belassung wenig liegt." Eine grosse Versammlung von Männern zur Beratung über die Pansophie nütze daher nichts, keiner traue so recht dem andern. Eigentliche Freunde ausser Duraeus, Hartlieb und Morian könne er nicht nennen, diese, da deren Thätigkeit auf anderem Boden liege, kämen aber nicht. Ja es stände zu befürchten, dass eine grössere Versammlung den Argwohn der Behörden errege, die in einer solchen Versammlung fast revolutionäre Bestrebungen auf dem Schulgebiete befürchten. Ebenso sei die Eifersucht der Lehrer selbst zu besorgen. Käme aber kein richtiger Beschluss der Versammlung zustande, dann verfalle man der Lächerlichkeit. „Soll nun bei solcher Erwägung", fährt Hübner weiter fort, „noch irgend ein Verlangen nach einer Zusammenkunft bleiben? Schauder erfasst mich, wenn ich nur an den unglücklichen Namen (conventus) denke, und auch du, glaube ich, wirst nicht weiter darnach Verlangen tragen. — Bedenke, Comenius, was wir zu beginnen suchen, wir wollen der wahren und allseitigen Wahrheit durch Convente aufhelfen. Diese sind ein weltlich und fleischlich Werk und den zu behandelnden derartigen Angelegenheiten entgegengesetzt. Jene (die Wahrheit) ist etwas göttliches und himmlisches, und wird nur auf solche Weise erworben. Quell der Wahrheit ist Gott selbst und sein Geist." Comenius solle an der Pansophie, wie einst an der Janua arbeiten. Still, aber mit einer Arbeit aus einem Gusse. Gleichwohl wolle er seine Bemerkungen über die Didactica Magna und andere Schriften des Comenius später mitteilen. Comenius solle unterdessen allein eifrig arbeiten.

Auch auf diesen Brief ist uns des Comenius Antwort nicht erhalten. Aber Hübner, der unterdessen durch Haak einen an diesen von dem französischen Ordensgeistlichen Marin Mersenne, dem bekannten Freunde und Verteidiger Descartes, geschriebenen Brief (Nr. 61) erhalten hatte, beeilt sich, Abschrift dieses Briefes dem Comenius zugleich mit einem fünften Briefe mitzuteilen. Mersenne erbietet sich in uneigennützigster Weise, dem Comenius die gesamte, auf die mathematisch-physikalischen Wissenschaften bekannte Litteratur zur Verfügung zu stellen. Hübner lobt in seinem eigenen Briefe den edlen duldsamen Mersenne, geht dann aber auf die Besprechung der Didactica Magna des Comenius über, deren Inhalt er sich anders gedacht habe, als er zuerst nur die Kapitelüberschriften kennen lernte. Er gesteht, dass der Inhalt der Didactica ihn enttäuscht habe. Schon der grossartige Titel omnes omnia docendi artificium entspreche nicht dem Inhalt. Diese Kritik der Didactica von einem Zeitgenossen ist höchst merkwürdig und nach meinem Gefühle, trotz aller Verehrung für Comenius, nicht ganz ungerechtfertigt. Ich setze einige der Aus-

setzungen in ihrem Wortlaute bei: „Ipsum quippe Doctorum munus, prora et puppis totius libri, minime ita est explicatum ut illis solis praeceptis subnixus subire illud tuto audeat." — Ferner: „Principio nullus in toto opere (in quo alioqui nil diligentius urgetur) certus apparet rerum ordo et dispositio, nulla sub initium libri totius operis in membra sua partitio, nulla per totum concinna partium connexio." Hübner tadelt die nicht zu bestreitenden Weitläufigkeiten und Wiederholungen, so namentlich im 11., 16., 17., 18. und 19. Kapitel, wo die Fehler der Schulen und die Mittel dagegen immer wieder aufs Neue vorgebracht werden. Das dreizehnte Kapitel, das die Notwendigkeit der Ordnung in der Schule beweisen soll, wird auch der überflüssigen Vergleichungen und Beispiele wegen getadelt. Er rät entschieden ab, diese Didactica als einen ersten Teil der Pansophie voranzusetzen. Sie ständen auch inhaltlich miteinander im Widerspruche. Sein abfälliges Urteil entschuldigt er mit des Tacitus Worten: „pessimum inimicorum genus laudantes." Auch an dem Prodromus der Pansophie tadelt Hübner die Vergleichung mit dem visionären Tempel des Hesekiel. Selbst der wirkliche Bau des salomonischen Tempels lasse sich mit dem Aufbau eines litterarischen Werkes nicht vergleichen. Dort kenne man genau, ehe man beginne, das benötigte Material nach Mass und Stoff; hier wisse man beim Beginne noch lange nicht den gesamten Stoff und dessen Ausdehnung. So kann Hübner mit Recht diesen ausgezeichneten Brief mit den Worten schliessen: Imo, ut paucis absolvam, non video, cur leges scribendi operis Pansophiae a Templi illius delineatione adeo rigide petere velimus. Nimium enim quantum interest inter aedificii exstructionem et compositionem libri. Neque persuaderi possum, quae de Templi instauratione ibi loquitur Propheta, ea ad ullum librum humanis laboribus scribendum tradi voluisse. Qui ex allegoriis sapere potest, per me sapiat. Ego certissimis experimentis indies experior, nisi ex proprietatibus et effectibus suis adeoque a posteriori se nobis res quaelibet aperiat, de illius cognitione (quatenus sub investigationis humanae vires cadit, nam a priori nos vere docere solus ille potest, qui omnia effecit) prorsus esse desperandum. S i m i l i a quidem, tametsi ut lumina orationis cum judicio adhibita magni facio, ultra hunc tamen in sermone usum haud citra veritatis injuriam extendi posse arbitror. Eorum ipsorum ibidem nimiam accumulationem lectori docto indoctoque plus taedii afferre quam jucunditatis etc. Dass eine fortgesetzte Häufung von Gleichnissen ermüdet ohne zu belehren, sah Hübner mit Recht als einen schriftstellerischen Fehler des Comenius, obschon dieser sie mehr als Syncrisis als ein wissenschaftliches Beweismittel betrachtete. In der That weiss ich neben Comenius keinen andern als Jean Paul, der allerdings noch ausgedehnter sich dieses Mittels in seinen Schriften bediente.

Es fehlt uns die Antwort des Comenius auf diesen kritik-



reichen Brief. Der folgende sechste Brief des Hübner (Nr. 66) vom 21. Februar 1640 wendet sich zunächst einem anderen Gegenstand zu, von dem Hübner schon 3 Jahre vorher, wie wir hören werden, Andeutung erhielt und über den die Monatshefte (Jahrg. 1896, Heft 7 und 8) schon eine ganz kurze Mitteilung gaben; dieser Gegenstand ist von höchstem Interesse. Comenius hatte nach London mitgeteilt, dass er das Problem des Mobile perpetuum gelöst habe oder dass er der Lösung nahe sei. Schon seit dem Beginne des 17. Jahrhunderts, seit Bacon of Verulam, spielte die Erfindung des Mobile perpetuum eine Rolle, und viele hatten die abenteuerlichsten Versuche, dieses Wunderwerk zu schaffen, angestellt. Dass auch Comenius an diese Arbeit ging, zeigt uns ihn als Kind seiner Zeit. Hübner drückt gleich am Beginne des Briefes seine hohe Freude über die von Comenius, wie er glaubt, bereits gemachte Entdeckung aus. Fast wäre Hübner selbst zu Comenius geeilt, die Entdeckung zu verwerten, d. h. nach seinen Angaben die Maschine mit Hilfe des Hartlieb herzustellen, zieht es aber doch vor, statt selbst zu gehen oder einen Boten zu schicken, von Comenius so geheim wie möglich eine genaue Beschreibung der Maschine brieflich zu erbitten, zu der er geheime Zeichen geben solle. „Non exigimus vero integram quam promittis specialem illius historiam. Sufficiet nobis instruendis breviter et distincte descripta machinae totius structura, magnitudo, partes, materia et quae reliqua huc requiruntur. Id vero quo magis citra periculum omne a te fiat, id a te observari non incommodum fuerit ut aliis literis descriptionem, aliis diagrammata (certis in notis ibi applicata) includas ac in ipsa descriptione quae plurimum ponderis continebit, vocabula solitis tibi in eo genere occultis characteribus exprimas.“ Wir sehen auch hieraus, dass sich Comenius öfters einer Geheimschrift bediente. Hübner bemerkt, dass eben in London von den geschicktesten Mechanikern die Maschine so geheim hergestellt werde, dass jeder nur je einen Teil davon anzufertigen habe. Comenius solle hierüber nur das tiefste Stillschweigen beobachten, damit seine Erfindung Jedermann entginge, der ihm etwa den Nutzen wegschnappen wolle. Habe man dann durch Herstellung grösserer Maschinen alle Schwierigkeiten überwunden, dann könne ein unermesslicher Gewinn nicht fehlen — de infinito lucro ne dubitandum quidem est — sofern Gott es so wolle. Des Comenius liebenswürdige Antwort auf seine freimütigen Äusserungen in seinem letzten Brief habe ihn hoch erfreut. Diese aufrichtige Liebe freue ihn mehr, als die höchste Gunst und Gnade bei den mächtigsten Fürsten der Erde. Hübner freut sich auch berichten zu können, dass er den Baron Herbert persönlich kennen gelernt habe. Ebenso hätten ihn Abhandlungen des Lange in Hamburg sehr erfreut, der gegen des Aristoteles Schriften auftrete. Mersenne habe er den von Comenius geschriebenen Brief übersandt. Vechners, des bisherigen Mitarbeiters des Comenius, Eitelkeit sei

ihm erklärlich, seit er ihn persönlich kennen gelernt habe. Er selbst wünsche sein eigenes bescheidenes Wissen neidlos den Übrigen mitzuteilen. Seine Hauptstudien bezögen sich jedoch auf Staats- und Nationalwissenschaft (ad regimen et conversationem societatis humanae — ad quorum diligentiorem culturam non educationis mea ratio ac majorum exempla, sed ipsa genii vis jam a puero me impulit maximopere incitata), ein deutlicher Beweis, dass sein Vater wie seine Vorfahren eine Beamtenstellung inne hatten, die ja auch Hübner später am brandenburgischen Hofe bekleidete.

Auch auf diesen Brief fehlt uns die Antwort des Comenius. Dass eine solche erfolgte, wissen wir aus dem folgenden siebenten Briefe des Hübner (Nr. 68) vom 23. Oktober 1640. Sie hat den Schreiber sichtlich erfreut, denn schon die Aufschrift lautete: Virorum optimo J. A. Comenio. Die gegenseitige Verstimmung wegen Hübners scharfen Urteiles über des Comenius Didaktik und Prodromus war, wenn sie überhaupt lange vorhanden war, demnach vollständig geschwunden. Nachdem in der Einleitung Hübner wiederum über die Knauserigkeit der Engländer klagt (Quantumcunque machinarum, ab optimo nostro Hartlibio magnis illis patronis adhibitum fuit, ne teruntium quidem loculis eorum extundere potuit), antwortet er auf die Vorschläge des Comenius bezüglich der Vollendung der Pansophie. Von den drei Wegen, dass entweder Comenius in seiner Weise allein das Werk fördere, oder dass ihm Hübner in der Vollendung einzelner Teile oder selbständig helfe, oder dass eine Gesellschaft sich hierzu auf einer Grundlage vereinige, ist Hübner für den ersten Weg. Comenius solle allein arbeiten und nicht mehr einen Abriss der Pansophie geben, sondern wenigstens einen Teil dieser vollständig bearbeiten, ut integrum aliquod quanquam molis perquam exiguae systema conficias. Man müsse der Erwartung des Publikums mit einer derartigen Veröffentlichung entgegenkommen. Comenius habe die volle Befähigung dazu, wie seine Schriften wie auch seine Didaktik trotz mancher Mängel gezeigt habe (ipsaque didactica tua quanquam minimum cultus a te adepta, materiae tamen soliditate omnibus huius farinae libellis plurimum antecellit). Comenius könne leicht einen Ramus, Keckermann, Alsted und andere übertreffen, so dass er als Pansophus et universalis sapientiae genuinus doctor erscheine. Es folgen weitere Lobsprüche über des Comenius schriftstellerische Vorzüge, die wie eine Entschuldigung wegen der früheren Bemerkungen sich lesen. Hübner wünscht, dass Comenius nicht eine zu starre Methode und Anlage verfolge, sondern alle seine Gedanken zum Besten gebe. Zweitens wünscht er, Comenius solle vor der Veröffentlichung ihm und Hartlieb alles Geschriebene mitteilen. Sie würden selbst für den Druck sorgen, Comenius brauche übrigens nicht, wie es bei seinem Prodromus geschehen,

eine nicht gewollte Veröffentlichung zu fürchten. Hübner entschuldigt sich ferner, dass die unbedeutende Schrift Stoughtons Felicitas Ultimi Saeculi nach dessen Tode erschienen sei. Hartlieb wollte ihre Herausgabe verhindern, aber der Buchhändler wollte die schlechte Abschrift unbedingt drucken, so dass Hartlieb sich genötigt sah, aus der in seinem Besitze befindlichen Handschrift des Stoughton den Druck zu korrigieren. Seltsamer Weise ist in diesem Briefe vom Mobile perpetuum nicht mehr die Rede. Aber eigentümlich ist, dass Hübner, der doch des Comenius angebliche Erfindung so geheim gehalten wissen wollte, dennoch darüber unterm 19. März 1640 in einem Briefe an Gronovius (Nr. 67) Andeutungen macht: „De Comenio iterum diu nihil audivimus; causam vero ejus non ignoramus, quae est studium ejus et cura circa absolutionem insignis cuiusdam inventi, quod pronuper, post multorum (!) annorum inquisitionem ad aliquam certitudinem deduxit. Quod quale sit sine permissu Authoris enunciare nobis non licet. Ubi constiterit nobis, omnes ejus difficultates perrupisse, tu primus eris, in quem gaudium nostrum effundamus. Res enim, quam agitat, ejusmodi est, qua non minor orbi mutatio, quam per acus nauticae, typographiae et pulveris tormentaris inventa induci possit.“

Noch ein weiterer achter Brief (Nr. 75) von Hübner an Comenius ist vorhanden und zwar vom 27. November 1640, der eine Fülle bedeutender Bemerkungen enthält. Zuerst, dass Hübner bereits zum grossen Teile eine Abhandlung über die Pansophie verfasst, dass er sie aber beiseite gelegt habe, da es besser gewesen wäre, Materialien hierfür zu sammeln. Eine andere Abhandlung aber habe er für Baron Herbert verfasst, eine Kritik seiner Schrift De veritate, wobei er seine abweichende Meinung schlau durch Lobsprüche verhüllt habe, um die Empfindlichkeit des Barons nicht zu verletzen. Ferner habe er in einem litterarischen Streite zwischen Mersenne und Robert Fludd zu Gunsten Fludds sich in einem Briefe an Mersenne ausgesprochen, der, wie er vermute und aus einem andern Beispiele — es handelte sich um eine stigmatisierte Jungfrau — entnehme, ihm deshalb nicht zürnen werde. Hübner berichtet ferner, dass er mit Salmasius jüngst in freundschaftliche Beziehung getreten sei, dem er den Auszug einer weitläufigen englischen Abhandlung über die apokalyptische Zahl, die sich auf das Papsttum bezöge, senden wolle. Er habe ihn bereits ersucht, eine Abhandlung über Art des Studiums der hebräischen, griechischen und lateinischen Litteratur von den frühesten Zeiten an zu verfassen. Würde Salmasius sich dazu entschliessen, so hätte dies mehr Wert, als die Arbeiten der Schulmeister von ganz Europa. (Hoc argumentum si cura sua dignum duxerit tantus vir, plus sane ab eo uno ad verae didacticae rationem collatum fuerit, quam ab omnium Europae Ludimagistrorum junctis operis.) Ferner habe er eine Abhandlung über den Nutzen

eines allgemeinen Korrespondenzblattes oder Korrespondenzbureaus verfasst exercitatio de ingenti utilitate, quam ex amplo aliquo commercio literario (barbari correspondentiam vocant) magni in aulis et rebuspublicis viri prae caeteris mortalibus decerpere possent. Ja er habe im Sinne, diese Schrift noch zu erweitern, um den Nutzen eines solchen Korrespondenzbureaus auf die Allgemeinheit auszudehnen. Wir wissen aus früheren Veröffentlichungen von Alfred Stern und von Althaus, dass Hartlieb diesen Gedanken mit besonderer Lebhaftigkeit erfasste und, trotzdem Comenius sich ablehnend dagegen verhielt, auch durchführte, so dass er den Titel The great intelligencer of Europe erhielt. Hübner teilt jedoch mit, dass er die Schrift in gratiam summi cujusdam viri verfasst habe, ohne dessen Namen zu nennen. In der Geschichte des Zeitungswesens verdient diese Briefstelle sicher Erwähnung, es wäre auch sehr wünschenswert, wenn die hier erwähnte Schrift Hübners aufgefunden und veröffentlicht würde. Hübner nennt diese gelegentliche Abhandlung die bedeutendste von allen, die er bisher geliefert hat. Hübner fährt in dem Briefe weiter, Comenius solle nur die Idee des Mobile perpetuum (im Texte steht, ob richtig? perpetuum motum) und der Pansophie weiter verfolgen. Zugleich bemerkt er, dass er selbst wenig für die Pansophie arbeiten könne, scio atque in dies magis magisque experior, quanto facilius sit vovere et suadere tam grandia quam praestare. Übrigens nütze auch ein Bund von Gelehrten nichts zur Förderung des Werkes, wenn nicht der heilige Geist der Eintracht sie leite. Als Gegner des Aristoteles neigt sich Hübner, wie er angibt, der mystisch (neu) pythagoeisch-platonischen Philosophie zu, von der auch er, wie es schon seit den Tagen der Kirchenlehrer Augustinus und Hieronymus der Fall war, annimmt, dass sie von den Hebräern stamme, wie er auch glaubt, dass Descartes die Lehre des Demokrit wiederhole. Was er aber selbst bieten könne, beziehe sich nur auf die Besserung menschlicher Verhältnisse und auf richtige Gotteserkenntnis, also eigentlich auf den ethischen Teil der Pansophie. Er ist ein Gegner der Anschauung, dass es jetzt besser mit der Welt und der Wahrheit gehe, „Longe aliud nos docent sacrae illae tabulae: Satanam scilicet principem, imo deum esse sublunaris hujus mundi et reges terrae in aciem educturum contra Agnum ejusque exercitum, nec liberum fore a misera et multiplici seductione genus humanum nisi postquam bestia et falsus propheta conjecti fuerint in lacum igne et sulphure flammantem et ipse antiquus draco et Satanus in abysso conclusus.“ Auch die weiteren Mitteilungen in diesem Briefe sind von Interesse. Hübner verteidigt den Hamburger Professor Joachim Jungius gegen Schreff, der des Junge Logik übel zensiert hatte. Junge sei ein Gegner der aristotelischen Philosophie, sei aber durch seine Schüler in Streitigkeit mit dem Professor der Metaphysik geraten, der seine Stelle niederlegte, so dass Junge seine Professur der Physik mit

der der Mathematik und der Metaphysik vertauschen wolle, bemerkt aber zum Schlusse, dass der Hamburger Magistrat ein Verbot erlassen habe, eine andere als die aristotelische Philosophie vorzutragen.

Es ist dies in der Sammlung Hübners letzter Brief an Comenius, denn bekanntlich kam in den nächsten Wochen Comenius selbst nach London, vom Parlamente berufen, von Hübner und Hartlieb mit Freuden empfangen, voller Hoffnung, sein grosses pansophisches Werk dort zu vollenden, bis nur zu bald der grossen Hoffnung eine noch grössere Enttäuschung folgte.

Mit Absicht habe ich den Inhalt der vorstehenden 8 Briefe des Hübner an Comenius genau bezeichnet, weil sie in der That, soviel ich zu urteilen vermag, nach den Briefen des Comenius, selbst auch dem Umfange nach, den bedeutendsten Bestandteil der Sammlung bilden. Würden uns die Antworten des Comenius erhalten sein, dann würde ihr Wert sicher ein noch grösserer sein, als er so schon ist. Bezüglich des Inhaltes der übrigen noch nicht erwähnten Briefe kann ich mich kürzer fassen. Erwähnt wurde schon ein Brief des französischen Ordensgeistlichen Marin Mersenne (Nr. 61) an Haak, in dem dieser eine reiche Aufzählung der mathematisch-physikalischen Litteratur giebt. Mersenne fügt auch in einem weiteren Briefe an Haak (Nr. 65) im Anschlusse an das von Descartes gegebene Urteil (Nr. 64 der Sammlung) über das erwartete Werk des Comenius sein eigenes hinzu: „J'ay esté très aisé de voir le Jugement que fait Mr. des Cartes sur l'oeuvre de Mr. Comenius; car je prise grandement le sentiment d'un tel personnage qui voit a mon advis plus clair et plus loin en Sciences, qu' aucun autre, qui vive maîntenant ou qui soit de nôtre connoissance.“

Sehr reichhaltig ist die Zahl der in Bruchstücken mitgeteilten Briefe von Mochinger an Kurtzmann und von Kurtzmann an Mochinger. Mochinger ist längst bekannt. Geboren in Danzig 1603 ward er nach seinen Studien Diakonus, dann Professor am Gymnasium uud zuletzt Pastor Primarius seiner Vaterstadt, wo er im Jahre 1652 starb. Er gab zuerst in Danzig des Comenius erste Janua zugleich mit einer deutschen Übersetzung heraus, wodurch er mit Comenius in Beziehung trat. Auch an den Religionsgesprächen in Thorn nahm er Anteil. J. Kurtzmann war als Schulmann in Breslau thätig. Briefe des Mochinger an Kurtzmann zählt die Sammlung 14, von Kurtzmann an Mochinger 7. Ihr Inhalt bezieht sich zumeist auf des Comenius Janua, auf dessen Physik, auf die Prophezeiungen des Kotter und die Pansophie des Comenius.

Wichtiger als diese Briefausschnitte sind die des Hübner an Hartlieb (Nr. 21—42, im Ganzen 21 Nummern), sämtlich zum grössten Teile deutsch geschrieben und zwar vom Jahr 1636 bis



zum Mai 1637 aus Holland, vom Juni 1637 bis September 1637 aus Oxford; nach dieser Zeit befand sich Hübner bei Hartlieb in London. Diese brieflichen Mitteilungen gehen demnach all den grössern Briefen an Comenius selbst voran. Ihr Inhalt bezieht sich auf die verschiedenen Schriften des Comenius, auf die Janua, die Physik, den Prodromus, die alle höchlichst bewundert werden. Wir haben des Hübner spätere abweichende Meinung bereits kennen gelernt. In Nr. 31 wird zum ersten Male des Comenius Bestreben, ein Mobile perpetuum herzustellen, angedeutet: „Mich wundert, dass H. Comenius von seinem invento, dessen er in dem vorigen schreiben gedenket, weiter nichts gedacht, auch nicht einmahl in was stuckh es wehre.“ Aber auch von der leider verloren gegangenen oder noch nicht auffindbaren Astronomia des Comenius ist hier die Rede, die dem Hübner von Hartlieb nach Oxford gesandt worden war. Hübner stellt sie mit einem gleichen Werke des Sorellus zusammen und bemerkt: „In andern stückhen ist Sorellus anmuthiger zue lesen, dieweil er continua et admodum diserta oratione all das seine fürbringt.“

Noch drei Briefe verdienen eine ganz besondere Bemerkung. Der erste ist ein Brief (Nr. 21) des Nürnberger Ratsherrn Pöhmer an Hartlieb vom Jahre 1636. Pöhmer spricht in Ausdrücken höchster Bewunderung von Comenius. Er nennt dessen Didaktik ein pretiosissimum depositum — quo nihil hactenus animo concupivi curiosius quoque nihil eidem suffragatur exactius. Er bezeichnet ihn als virum in hoc genere excellentissimum, gratiae Dei organon ad publicum scholarum bonum promovendum tam singularibus donis ornatum. Er bedauert nur, dass er keine Mittel habe, ihn und seine Mitarbeiter, von deren Not er gehört habe, zu unterstützen. Deshalb allein habe er vermieden, direkt mit ihm zu verkehren, da er ihn nicht mit leeren Worten allein trösten wolle. Hätte seine Vaterstadt Nürnberg die Mittel wie England, so fänden sich Gönner genug. Si urbs nostra aurea illa pace frueretur, qua abundat et abutitur Anglia vestra, nec media neque Patroni et Evergetae hunc virum, hoc opus desererent. Er hoffe im nächsten Sommer nach Preussen zu kommen, um von Danzig aus dem Comenius zu schreiben. Es dankt dem Hartlieb für die bisherige Unterstützung des Comenius, er habe damit Grösseres geleistet, als ein Mäcenas, der nur ein Dichterpaar unterstützte, als ein Ptolomäus, der eine später nur der Vernichtung durch Feuer preisgegebene Bibliothek gegründet habe!

Ebenso ist ein von Hartlieb an den Hamburger Tasse deutsch geschriebener Brief (Nr. 45) vom 10. August 1638 bemerkenswert. Der Brief ist eine Antwort auf einen leider nicht mehr vorhandenen Brief des Tasse. Hartlieb stimmt wohl bei, dass die Abfassung einer Pansophie schwierig sei, mit den Worten: „Freilich ist es eine gefehrliche Sache und vielfeltigen irthumb nur



allzusehr unterworffen aller und jeder Dinge Natur und eigenschafft, sowie sie an ihnen selbst sind, zu beschreiben, nicht aber nach seinem eigenen guttdünken eine Fabricam Universi et Rerum in eo contentarum Ihme zu ertichten.“ Es fehle dem Comenius aber nur die Beihilfe und das Material, die Fähigkeit hierzu besitze er wohl. „Und bin ich fast versichert, dass das Exempel, welches Comenius durch Sein Seminarium Pansophiae (welches doch vielmehr nur eine Introductio ad Veram Pansophiam als die vollständige Pansophia, zu deren Verfertigung Er sich selbst viel zu schwach erkennet, selbst ist) den gelehrten geben wird, mehr gutes als das Werck selbst Ihnen werde.“ Hartlieb spricht hierauf von Tasses Kollegen J. Junge, dessen logische Schriften er bewundert, und dessen discursus philosophicos er kennen lernen möchte. Er wünscht ferner eine neue verbesserte Übersetzung sämtlicher Schriften des Baco. Über Herbert von Sherburys Buch De veritate möchte er Junges Urteil hören, „sintemahl es alhier wegen vermeinter obscuritet von den meisten Schulgelehrten als eine nichtige Schartecke verachtet wird“. Nicht minder abschätzig spricht Hartlieb von dem Autor Pancarpiae, dessen Werk fast nichts anders ist, denn arena sine calce. Ferner berichtet er von Erfindungen und schreibt sie dem Baron Herbert von Sherbury zu — so ist zu lesen statt Herbert von Kalthoff —, worunter namentlich die des motus perpetuus, die ja auch, wie wir hörten, den Comenius sehr beschäftigte. „Von den beiden Inventis locorum longitudine et Motu perpetuo wissen wir weiter nichts, als dass dieses der Baro Herbert v. Sherbury alhier gewiss solle erfunden und practisiret haben, wegen des Königes verbot aber keinem Menschen noch zur Zeit offenbaren dürffen.“ Hartlieb schreibt ferner, Pell wolle neue mathematische Arbeiten liefern, auch höre er von einer Überarbeitung der Geometrie Descartes’ in Deutschland, die er zu sehen verlange, ebenso wie die neueren Ausgaben der Janua, deren Übertragung ins Griechische und Hebräische zu empfehlen wäre. Das von Benjamin Mussaphia verfasste Büchlein Libellus memorialis continens Linguae Hebraeicae rudices gefalle ihm weniger als Bythner’s Clavis Linguae Hebraicae; des Mussaphia Arbeit passe nicht für den Jugendunterricht. Beim Erzbischof Usher von York solle sich ein tüchtiger Mathematiker befinden, an den er bereits geschrieben habe. Er heisse Johnson. Schliesslich erwähnt Hartlieb noch die Epoche machende Schrift Galileis De motu terrae und erbittet sich Tasses Urteil darüber; er erwähnt auch eine neu erschienene Schrift dieses Physikers. Der Titel dieses Buches ist im Texte verderbt „Simbellator, in quo aequo atque exacto libello examinantur ea quae continentur in Libro astronomico ac philosophico Lotharii Sarsii per modum Epistolae ad Virginium Caesarinum.“ Da wir die italienisch abgefasste Schrift Galileis kennen, die den Titel trägt: Il Saggiatore (Markscheider) nel quale con bilancia esquisita e giusta si pon-

derano le cose contenute nel Libra astronomica e filosofica di Loti Sarsi Sigensano scritto in forma di lettera a Mons. J. Virg. Cesarini", so ist der latinisierte Text leicht herzustellen: „Computator, in quo aequa atque exacta libella examinantur ea, quae continentur in libro astronomico ac philosophico" etc. Schliesslich berichtet Hartlieb noch von einer Delineatio Conatuum des Herrn von Wolzogen und der Idea conatuum mathematicorum eines ungenannten Autoren. Der ganze Brief zeigt die bekannte geistige Regsamkeit des unermüdlichen Hartlieb, die auch noch in einer Nachschrift des Briefes sich bekundet, da noch andere jüngst erschienene Werke, so von Digges und Mydorgius Patritius, erwähnt werden.

Es darf auch nicht ein Brief des Johann Rave (Nr. 119) unerwähnt bleiben. Rave, geboren 1610 zu Berlin, Schüler des grauen Klosters, war zuerst Professor in Gera, dann in Erfurt, hierauf seit 1639 Professor an der Ritterakademie in Soroe, seit 1647 Professor am Gymnasium in Danzig, von wo ihn der grosse Kurfürst nach Frankfurt a. d. O. als Generalschulinspektor der Schulen der Mark berief; er starb als Bibliothekar der Königlichen Bibliothek in Berlin 1679. Der Inhalt seines Briefes vom Jahre 1650 aus Danzig ist hauptsächlich eine Anklage gegen seinen Rivalen Kinner, des Comenius Mitarbeiter, von dem wir noch hören, und so gegen Comenius selbst und ein Selbstlob Raves. Er wirft dem Comenius masslose Eitelkeit vor. „Et sane hoc ipsi curae erat, ut Evangelii ex Bohemia ab Husseo, ita etiam universae cognitionis lucem suo ductu suisque auspiciis accensam esse ac videri." Ja, Comenius wolle förmlich eine (litterarische) Sekte machen. Ihm wie Kinner habe die richtige historische Kenntnis gefehlt. Man habe ihn bald von der Mitarbeit ausgeschlossen, ja ihm selbst die Einkünfte verkürzt. Unterdessen habe er mit 6 Mitarbeitern, die er unterhalte, an dem Entwurfe seines Werkes gearbeitet, die Grammatik, die Geographie und das römische Recht behandelt. Die hebräische Sprache behandle auf seine Kosten sein Vetter, ebenso werde Botanik und Anatomie bearbeitet, wie die Mathematik. Hierauf folgen wieder Klagen gegen Kinner, den er gewissermassen des Plagiates an ihm selbst beschuldigt, der ihn nicht den Dritten im Bunde mit Comenins sein lassen wollte. Schliesslich kritisiert Rave noch Kinners unter die Magistratsmitglieder verteilte Schrift und erwähnt seine von seinem Bruder in Amsterdam herausgegebene Tabula didactica. Er verspricht die Zusendung eines neuen didaktischen Entwurfes: „Delineatio, qua in libros ad argumenta seriemque per scholarum classes tribuo id omne, quod docendum primo sit." Aus dem ganzen Briefe spricht eine krankhafte Selbstüberschätzung des Rave, ein Beispiel, dass der Gelehrtenneid, wie heutzutage, so auch im siebzehnten Jahrhundert seine nicht duftenden Blüten trieb. Raves Charakter

hebt sich um so übler von dem des Comenius ab, je mehr Comenius die schriftstellerischen Leistungen des Rave anerkannt hatte.

An diesen Brief reihen sich am passendsten vier Briefe von Cyprian Kinner (Nr. 105, 106, 107 und 109). Sie sind an Hartlieb gerichtet, der erste vom 9. April, der zweite vom 22. April, der dritte vom 20. Mai 1648 aus Elbing, der vierte vom 3. Septbr. 1648 aus Danzig. In allen schreibt Kinner von seinem Elucidarium didacticum. Mit dem ersten Briefe sendet er an Hartlieb 5 Anfangsbogen dieser Schrift. Er spricht von Hartliebs Verkehr mit Hübner, den er hier mit dem latinisierten Namen Fundanius bezeichnet, ein neuer Beweis, dass beide dieselbe Person bezeichnen. Zu Heinses Äusserung: „Germani scribunt libros, ut Belgae habeant, quod rideant" bemerkt er „Rideant per me licet: modo nobis meliora non invideant." Am Schlusse bemerkt er: „Si scholae vestrae a fundamentis reformandae fuerint, expectetis oportet, dum vel Comenii Pansophia, vel mea Didactica, vel melior quaedam via prodeat. An Pansophiam visuri sitis unquam? quia autor didacticalibus istis minutiis adeo retardatus et defatigatus est; vixque Collegas feret, unus autem solus absolvere haud poterit. Im zweiten Briefe teilt er Hartlieb ein Urteil über sein Elucidarium von Rave mit, das zeugt, wie doppelzüngig sich dieser Mann äusserte: „quod illam Didacticae tuae jam partem totius concernit, fateor equidem te omnium hactenus cogitata, supra meam ipsius spem longe ac verissimo cum judicio excessisse. (Im Texte ist die Interpunktion concernit. Fateor nicht richtig.) Im dritten Briefe schreibt Kinner, dass er die zweite und dritte Unterrichtsstufe des Elucidariums vollendet habe, die drei folgenden wolle er im Juli vollenden, so dass nur mehr die drei letzten Stufen fehlen. Im vierten Briefe aus Danzig, wohin er, nachdem auch Comenius Elbing verlassen hatte, gezogen war, erbittet er Mittel zur Vollendung seines Elucidariums. Schon die Bruchstücke des Elucidariums scheinen Hartliebs Beifall gefunden zu haben, da er auch im Jahre 1648 diese veröffentlichte unter dem Titel: „A Continuation of Mr. John-Amos-Comenius School-Endeavours. Or a Summary Delineation of Dr. Cyprian Kinner Silesian his Thoughts concerning Education: Or the Way and Method of Teaching, Exposed to the ingenuous and free Censure of all Piously-learned men. The wich shall shortly be seconded with an Elucidarium or Commentary to open the sense of whatsoever is herein contained, chiefly of what is paradoxall and obscure (if any met shall appear to be) Together with an Advice howe those Thoughts may be successfully put in Practice. Translated out of the Original Latine transmitted to Samuael Hartlib; and by him published and in the name of many very Godly and Learned Men, commended to the serious Consideration and liberall Assistance of such as are willing to favour the Regeneration of all Christian Churches and

Common-wealths; but more especially the Good and Happiness of these United Kingdome.“ Hartliebs Freude an allem, was ihm von gelehrten Männern zukam, sticht gewaltig von Raves doppelzüngigem Neide ab. Übrigens ist Cyprian Kinner eine wohlbekannte Persönlichkeit, was ich gegenüber einer Bemerkung in den Monatsheften (Jahrg. 1896, 7. u. 8. Heft, S. 231) betone. Cyprian, ein geborener Schlesier aus Brieg, ward Doktor der Medizin und wurde, bereits verheiratet, Mitarbeiter des Comenius im Sommer 1645, mit einem Jahresgehalt von 400 Thalern, was dem Patron de Geer zu viel schien, denn noch im Jahre 1647 musste Comenius, der ihn anfänglich sehr schätzte, um Unterhalt für ihn bitten. Erst nachdem Comenius seine Methodus linguarum novissima vollendet hatte, verliess ihn Kinner, der dann später wieder die Rolle eines Rates und Leibarztes bei dem schlesischen Herzoge in Brieg (consiliarius et archiater [nicht archiates]) erhielt, welche Stelle nach dessen Tode sein Sohn Samuel übernahm.

Aus den hier ausgezogenen Mitteilungen der wertvollen Sammlung ist ersichtlich, welche Bedeutung nicht bloss für die Comeniusforschung, sondern für die Kenntnis der wissenschaftlichen Bestrebungen des siebzehnten Jahrhunderts, des Jugendalters der Naturwissenschaften, der von Professor Kvacsala herausgegebene Band hat, und wie alle Freunde der Geschichte ihm hierfür zu innigstem Danke verpflichtet sind. Dem Schreiber dieser Zeilen war es gegönnt, Einsicht in die schwierige Arbeit der Herausgabe zu nehmen. Nicht alle Abschriften konnte Kvacsala selbst nehmen; von den Schätzen des britischen Museums mussten, da bekanntlich England kein Buch, noch weniger eine Handschrift ins Ausland versendet, Abschriften von anderen Händen genommen werden, die leider nicht immer ihrer Aufgabe gewachsen waren, umsoweniger, als die Originale selbst oft schwierig zu entziffern waren. Das ist auch der Grund, warum trotz sorgfältigster Korrektur noch einige wenige Fehler stehen geblieben sind. Eine Korrektur in dem Briefe des Hartlieb an Tasse habe ich bereits angegeben. Weitere Verbesserungen sind im Brief XXIII Zeile 5: ‚Speciales artes et disciplinas‘ statt ‚disciplinae‘. Brief XXXVIII Zeile 5: ‚häufig‘ statt ‚hefftig‘. Brief XLIII Zeile 3: ‚wie bisher‘ statt ‚die bisher‘. Brief XLV (Seite 33) Zeile 8 von unten: ‚sintemahl es‘ statt ‚sinthemal er‘. Brief XLVI Seite 37 Zeile 21: ‚contingere‘ statt ‚contigere‘; Seite 38 Zeile 18 wohl eher ‚hinc‘ statt ‚hic‘; Zeile 43: ‚nomiorum‘ statt ‚numerorum‘; Seite 39 Zeile 27: ‚indicio‘ statt ‚inditio‘; Seite 40 Zeile 4: ‚pedisequa‘ statt ‚pedisiqua‘; Zeile 49: ‚in Icto (jurisconsulto)‘ statt ‚4 to‘. Brief XLVIII Seite 47 Zeile 26: ‚coelesti enim verae pietatis animae‘, statt ‚anima‘; Seite 48 Zeile 20 u. 21: ‚superarent‘ und



aequarent‘ statt ‚superarunt‘ und ‚aequarunt‘. Brief LV Seite 55 Zeile 18: ‚spiritus‘ statt ‚spiritui‘. Brief LXII Seite 74 Seite 25: ‚reliquae‘ statt ‚reliquiae‘. Brief LXII Zeile 8 scheint ‚et cum vulgo eas in docendo leges negligi, quae‘ nicht richtig zu sein, man erwartet ‚et cum vulgo eas in docendo leges negligi vidisti (vidisses?), quas‘; Seite 79 Zeile 34: ‚si alios‘ statt ‚si aliis‘; Zeile 50: ‚pascunt‘ statt ‚poscunt‘; Seite 81 Zeile 6 ist vielleicht eher ‚accessor‘ als ‚accessio‘ zu schreiben. Im Brief LXXXV Seite 113 in der letzten und Seite 114 in der ersten Zeile scheint etwas ausgefallen zu sein, denn der vorhandene Text ‚ut si quidem verum hoc dogma, visibili quadam de Gregorio VII conflasse vult conficere‘ etc. giebt keinen Sinn, obschon man errät, was gemeint ist, wenn man die zitierten Schriftsteller (Bellarmin und den Kölner Gratius) liest: „Gott solle dem Papst Gregor ein sichtbares Zeichen geben, ob seine Meinung richtig wäre.“ Im Brief CXIX Seite 150 Zeile 22 ist ‚longe univerialius ac‘ statt ‚at‘ zu schreiben; Seite 153 Zeile 21 ‚scriptam‘ statt ‚scriptum‘. Vielleicht könnte man hier und da auch über die Art der Wortschreibung und Interpunktion anderer Meinung sein.

Doch das sind kleine und geringe Versehen gegenüber dem so reichen und ungemein belehrenden Inhalte, womit Kvacsala uns beschenkt hat. Um so mehr wird die Spannung rege auf einen folgenden Band, der die letzten 16 Lebensjahre des grossen Pädagogen in Briefen und Aktenstücken beleuchtet und, wie wir erfahren, in Bälde erscheinen wird. Auch der Prager Akademie gebührt für diese Veröffentlichung der innigste Dank. Dass sie im tschechischen Gewande erschien, ist im Interesse der Verbreitung des Werkes zu beklagen. Druck und Papier sind gleich vorzüglich, für die Briefe des Comenius selbst sind stets mit Recht grössere Lettern gewählt. Der Deutsche wird und soll gern die Tschechen als Mitarbeiter auf dem Gebiete der Wissenschaft begrüssen.

Hans Dencks Protestation und Bekenntnis.

Neudruck mit Einleitung.

Als Denck [1]) im Spätherbst des Jahres 1527 müde und matt, gehetzt von seinen Verfolgern, heimatlos, mittellos und krank, im Hause seines Freundes Michael Bentinus zn Basel einen Schlupfwinkel gefunden hatte, wandte er sich an den ihm ehemals befreundeten Oecolampad, der damals in Basel viel vermochte, und bat ihn um die Erwirkung der Aufenthaltserlaubnis, da allen, welche die Spättaufe erhalten hatten, unter Androhung schwerer Strafen verboten war, in der Stadt zu bleiben. Dies Gesuch, das die gedrückte Seelenstimmung des schwer geprüften Mannes deutlich wiederspiegelt, ist später wohl durch den Empfänger selbst der Öffentlichkeit übergeben worden und dadurch auf uns gekommen [2]).

Denck erinnert zu Eingang den Oecolampad daran, dass sie einst brüderlich (familiariter et fraterne) zusammen verkehrt haben. Bisher bin ich, fährt er fort, als Verbannter umhergeirrt und möchte nun, wenn Gott es zulässt, gern an irgend einem Orte in Sicherheit leben. Bei Unbekannten kann ich es nicht, weil ich fast zu allen Arbeiten unfähig bin; bei Freunden und wo ich bekannt bin, darf ich es nicht, weil ich verdächtigt werde, dass ich ein Freund von Sekten und der Urheber falscher Glaubenssätze sei. Gott ist mein Zeuge, dass ich nur einer Sekte, nämlich der Gemeinschaft der Heiligen, gut zu sein wünsche, wo sie auch sein mag.

Ich glaube nicht, fährt er fort, dass diese Gemeinschaft bei Euch allein ist; vielmehr möchte ich deren Glieder kaum Christen nennen, wenn man den strengsten Massstab an den Glauben legt.

---

[1]) Über ihn vergl. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer, Lpz. 1882 und die dort angeführte Litteratur.

[2]) Abgedruckt bei Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer, Lpz. 1882 S. 251 ff.

Gleichwohl wolle er einräumen, in einzelnen Punkten geirrt zu haben; an einzelnen Stellen habe er sich so ausgedrückt, dass er wünschen müsse, geschwiegen zu haben.

Wenn diese Gesinnung dem Oecolampad nicht missfalle, möge er das Übrige ertragen, was er an Denck vermisse; er werde auch seinerseits ertragen, was er an Oecolampad vermisse. Es scheine ihm unbillig, dass es niemandem erlaubt sein solle, abweichende Überzeugungen zu haben.

Zwar suche ich, schliesst der Brief, der Verbannung und Ausweisung zu entgehen, aber nur unter der Bedingung, dass ich, wenn ich ihr nicht entgehen kann, niemals Reue über den durch diesen Brief gethanen Schritt empfinden möchte. Er hoffe nicht, dass Oecolampad seine Lage missbrauchen werde, um seinen eignen Ruhm zu mehren und andern Betrübnis zu schaffen.

Darin hatte Denck sich freilich geirrt: Oecolampad benutzte die Lage des Unglücklichen, um ihn seiner eignen Vergangenheit und seiner ihm treu ergebenen Gemeinschaft untreu zu machen.

Es fanden zwischen Oecolampad und dem „Wiedertäufer" mehrfache Besprechungen statt, die den Zweck hatten, ein Bekenntnis festzustellen, auf Grund dessen Oecolampad sich zur Erwirkung der Aufenthaltserlaubnis beim Magistrat bereit erklären wollte. Bei dem lebhaften Wunsche des kranken Mannes, irgendwo eine Ruhestatt zu finden, lag doch die Versuchung ausserordentlich nah, Zugeständnisse zu machen; jedenfalls war die Stellung Oecolampads bei seinem damaligen Einfluss in der Stadt gegenüber Denck eine sehr starke. Es gelang ihm, den Denck zur schriftlichen Aufzeichnung einer Rechtfertigung und Erläuterung seiner Ansichten[1]) zu bewegen und das Schriftstück, dessen er für etwaige Anträge beim Magistrat bedurfte, in die Hand zu bekommen. Kurz darauf raffte die Pest, die damals Basel heimsuchte, den Kranken früher als vorausgesehen hin.

Alsbald nach Dencks Ableben entstand in den Kreisen von Oecolampads Freunden das Gerücht, dass Denck seine früheren Meinungen widerrufen habe. An einen dieser Freunde schreibt

[1]) Denck sagt selbst in dieser seiner „Protestation", dass er sich verantworten wolle wegen dessen, „was ihm unbillig zugemessen worden sei" und um einiges richtig zu stellen, worin er sich nach reiflicher Prüfung „irrig und mangelhaftig" erfunden habe.



Oecolampad am 9. November 1528[1]), es sei kein ganz leeres Gerücht, dass jener zuletzt anderen Sinns geworden sei, und fährt dann fort: „Ich besitze eine Handschrift Dencks und ich werde, wenn seine Anhänger die Sinnesänderung bestreiten sollten, vielleicht durch den Druck veröffentlichen, was er wenige Tage vor seinem Hinscheiden aufgezeichnet hat; allerdings waren auch diese Ansichten nicht sehr rein.“ Wenn Oecolampad zu Ende 1528 noch schwankte, ob er Dencks letztes Bekenntnis drucken lassen wolle, so muss er dafür dringende Gründe gehabt haben. Dasselbe war offenbar nur zu dem damals vorschwebenden Zweck und nicht zur Veröffentlichung aufgezeichnet, auch zu diesem Zweck dem damaligen Inhaber nicht übergeben worden. Hatte Oecolampad vielleicht die Zusage gegeben, es nicht durch den Druck zu veröffentlichen?

Über alle Bedenken, welcher Art sie auch gewesen sein mögen, siegte schliesslich bei Oecolampad der Wunsch, mit diesem Schriftstück auf Dencks Anhänger einen Einfluss zu üben; wenn der Beweis erbracht oder glaubhaft gemacht werden konnte, dass der ehemalige Führer der Täufer vor seinem Tode die Seinigen im Stiche gelassen und seine Ansichten zurückgenommen hatte, so war in den damaligen Parteikämpfen doch viel erreicht, und Oecolampad, dem das Verdienst der „Bekehrung“ zufiel, durfte sich eines grossen Erfolges rühmen. Bei erfahrenen Männern gelten allerdings „Widerrufe“ nicht viel, die unter solchen Umständen von sterbenskranken Leuten aufgezeichnet werden; aber auf einfache Gemüter liess sich nach Ablauf einiger Jahre, wenn die begleitenden Umstände vergessen waren, doch vielleicht damit Eindruck machen.

So erschien denn etwa im Jahre 1529[2]) Dencks letztes Bekenntnis unter dem Titel:

H. Dencken wid'ruff[3]).

Uff die Zehen artikel. {
1. Von der geschrifft.
2. Von der bezalung Christi.
3. Vom Glauben.

---

[1]) Monumentum instaurati Patrum memoria per Helvetiam regni Christi et renascentis Evangelii etc. Basileae 1591 p. 784.

[2]) Wir benutzen hier das Exemplar der Königl. Bibliothek in Berlin.

[3]) Sebastian Franck giebt im Jahre 1530 in seiner Schrift: Von dem Baum des Wissens, Guts und Böses (Ulm, Hans Varnier), folgenden Auszug

Uff die Zehen artikel.
4. Vom freien willen.
5. Von guten werken.
6. Von Secten.
7. Von Ceremonien.
8. Vom Tauff.
9. Vom Nachtmal.
10. Vom Eyd.

Der geystliche urteylets alles
1. Corinth 2

(O. O. und Jahr. 1 Bog. 8° 8 Bl. Titelrückseite und letztes Blatt leer).

Wie der Herausgeber (vielleicht hat Oecolampad die Drucklegung nicht selbst besorgt, sondern nur besorgen lassen) dazu kommt, das Ganze einen Widerruf zu nennen, ist nicht ersichtlich; denn obwohl in gleichzeitigen Aufzeichnungen gegnerischer Quellen von da an vielfach zu lesen ist, dass Denck seine früheren Meinungen widerrufen habe[1]), so kann doch heute als allgemein anerkannt gelten, dass das Bekenntnis thatsächlich keinen Wider-

aus Dencks Schrift: „Zum Beschluss wil ich hier anhencken das Urteil Joannis Denck von der heiligen Schrift in seinem Widerruf, nit lange vor seinem Abschied aus dieser Zeit gethan, im Truck ausgangen: ‚Die heilige Schrift halt ich — spricht er — über alle menschliche Schätze, aber nit so hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ist, welches aller Elementen dieser Welt ledig und frei ist. Dann so es Gott selbst ist, so ist es Geist und kein Buchstab, ohn Feder und Dint geschrieben, dass es nimmer ausgetilgt werden mag. Darumb auch die Seligkeit oder Gotts Wort an die Schrift nit gebunden ist (wie nutz und gut sie immermehr darzu sein mag). Ursach: es ist der Schrift nit möglich, ein böss Herz zu bessern, ob es wol gelerter würt. Ein frummes Herz aber, das ist, da ein rechter Funk göttliches Eifers ist, würt durch all Ding gebessert. Also ist die heilige Schrift den Reinen rein, den Glaubigen zu Gutem und zur Seligkeit, den Unreinen aber und Unglaubigen unrein und zur Verdammnus wie alle Ding. Also mag ein Mensch, der von Gott erwölt ist, ohn Predig und Schrift selig werden. Nit dass man darumb keinen gottsgelerten Zeugen Gottes hören noch die Schrift lesen soll, sonder dass sonst alle Ungelerten nit selig werden möchten, darumb dass sie nit lesen kunnten und etwan vil, ganze Stätt und Land, darumb dass sie nit Prediger haben, die von Gott gesandt sind.“ — Die hier gesperrt gedruckten Worte fehlen in der Ausgabe von 1529 oder 1530 (Berliner Exemplar), die eingeklammerten haben in der Vorlage Francks gefehlt. (Vgl. unten S. 236.)

[1]) Vgl. u. A. Joh. Kesslers: Sabbata, hrsg. v. Götzinger, St. Gallen 1868 II. S. 122.

ruf enthält[1]). Viel zutreffender als dieser Titel ist daher die Überschrift, welche der Text selbst trägt und die offenbar auf Dencks eigne Worte zurückgeht; sie lauten frei wiedergegeben:

Protestation und Bekenntnis etlicher Punkte halber, in welchen sich Hans Denck (kurz vor seinem Ende) selbst weiter erklärt und ausgelegt hat.

Wir lassen nun hier den Text selbst folgen.

Protestation und Bekantnuss etlicher Puncten halb, in welchen sich Hans Denck (kurtzlich vor seim End) selbst verrer erkleret und ausgeleget hat[2]).

Allen denen, die den Weg zu der Seligkeyt in Christo Jesu suchen, wünsch ich Oren, den Willen seines himmelischen Vatters von im zu hören.

Ich bin sein hertzlich wol zefriden, dass alle Schand und Schmach, es sei mit Warheyt oder Unwarheyt, über mein Angesicht falle, allein dass Gott dardurch gelobt werde, dann er ist je Lobens und Liebens wert. Aber do ich ihn anfing zu lieben, fiel ich in vieler Menschen Ungunst und dasselb von Tag zu Tag je lenger je mehr. Und wie ich nach dem Herren hab geeifert, also haben auch die Menschen wider mich geeifert. Zwar ich erkenne und bekenne es hie freiwillig, dass ich vil mit Unverstand geeifert hab, dannen her auch etliche wider mich geeifert haben, die villeicht sunst nimmermeher widder mich gestanden weren: Gott weiss es. Dann ich will hie Niemand weder beschuldigen noch entschuldigen, wiewol ich diess (von Gottes Gnaden) allweg lieber thun will und soll dann jens.

Uber das, so bin ich dermassen versagt und verklagt worden von etlichen, die ich es lasse vor Gott verantwurten, dass es auch eym sanften und demütigen Herzen hart möglich ist, sich selbst im Zaum zu halten. Diss hat mich verursucht zu gegenwertiger Geschrift, nemlich, zu verantworten (das), was mir unbillich zugemessen wirt und (das) zu bekennen, darin ich mich selbst irrig oder mangelhaftig erfunden hab. Und von Gottes Genaden so thu ich das ebenso gern

---

[1]) Dies wird ganz neuerdings auch in der Realencyklopädie f. protest. Theol. Bd. IV. von Hegler bestätigt; s. unten S. 249.

[2]) In dem vorliegenden Abdruck ist auch die Rechtschreibung beibehalten; nur sind Hauptworte mit grossen Anfangsbuchstaben gedruckt, Abkürzungen aufgelöst und überflüssige Mitlauter gestrichen worden.

als jens, ja, möcht ich erkennen, dass es allein an mir fehlete, wie mit grossen Freuden wollt ich mich schuldig geben. Mir thut in meinem Herzen weh, dass ich mit manigem Menschen in Uneinigkeit stehen soll, den ich doch anderst nit erkennen kann dann für meinen Bruder, dieweil er eben den Gott anbetet, den ich anbete und den Vater ehret, den ich ehre, nemlich der seinen Sun zu einem Heiland in die Welt geschickt hat. Darumb so will ich (ob Gott will), so viel an mir ist, meinen Bruder nit zu eym Widersacher und meinen Vater nit zu einem Richter haben, sondern mich underwegen mit allen meinen Widersächern versünen.

Hierauf bitte ich sie umb Gottes willen, dass sie mir verzeihen, was ich on mein Wissen und Willen wider sie gethan hab. Erbeut mich daneben, allen Unfug, Schaden oder Schand, so mir etwa schon von ihnen auch zugestanden weren, aufzuheben und nimmermehr ze rächen. Damit aber solch meine Bitt statt bei ihnen haben mög, hab ich mein Herz artikelsweise, soviel mir möglich, entdecken wollen, damit sie erkennen möchten, wo mir meine Wort zu kurz seind aufgefasst worden oder was mein Herz gemeint oder gesucht hab, wo schon der Mund sich verfehlet hette.

I. Von der h. Geschrift.

Die heilige Geschrift halt ich über alle menschliche Schätze, aber nicht so hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kreftig und ewig ist, welches aller Elementen dieser Welt ledig und frei ist. Denn so es Gott selbst ist, so ist es Geist und kein Buchstab, on Fedder und Papier geschrieben, dass es nimmer ausgetilgt werden mag. Darumb ist auch die Seligkeit an die Geschrift nit gebunden, wie nutz und gut sie immermehr darzu sein mag. Ursach: Es ist der Geschrift nit möglich, ein böss Herz zu bessern, ob es schon gelerter wirt. Ein frommes Herz aber, das ist, do ein rechter Funck göttlichs Eifers (vorhanden) ist, wirt durch alle Ding gebessert. Also ist die heilige Geschrift den Glaubigen zu Gutem und zur Seligkeit, den Unglaubigen aber zur Verdamnuss wie alle Ding.

Also mag ein Mensch, der von Gott erwelet ist on Predig und Geschrift selig werden. Nit dass man darumb keine Predig hören noch Geschrift lesen soll, sondern dass sunst alle Ungelerten nit selig werden möchten darumb dass sie nit lesen kündten und etwa viel, ganze Statt und Land, darumb dass sie nit Prediger haben, die von Gott gesandt sind.

II. Von der Bezalung Christi.

Das Leiden Christi hat gnug gethon für aller Menschen Sünd, so schon kein Mensch nimmer selig würde. Dann es mag sein Niemand warnemmen dann der den Geist Christi hat, der die Auserwelten rüstet und waffnet mit Sinnen und Gedanken, wie Christus gewesen ist.

Wer sich aber auf die Verdienst Christi verlässt und aber nit destminder in einem fleischlichen, viehischen Leben fürfert, der helt Christum wie vor Zeiten die Heiden ihre Götter hielten, als ob er sie nit achtet. Das ist eine Gotslesterung, deren die Welt voll ist. Dann wölcher glaubt, dass ihn Christus erlöset hab von den Sünden, der mag der Sünden Knecht nit sein. So wir aber doch im alten Leben liegen, so glauben wir noch gewisslich nit wahrhaftig, noch (dennoch) wöllen wir schön und unschuldig sein. Dieser Schad ist so gross, dass er unerkannt nimmermehr gewendet mag werden, eher müsst Himmel und Erd zergehen.

III. Vom Glauben.

Glaub ist der Gehorsam Gottes und Zuversicht zu seiner Verheissung durch Jesum Christum. Wa dieser Gehorsam nit ist, da ist die Zuversicht falsch und betrogen. Der Gehorsam aber muss rechtschaffen sein, das ist, dass Herz, Mund und That aufs besst mit einander gehen. Dann es mag kein wahrhaftig Herz sein, da weder Mund noch That gespüret wirt; wa aber das Herz nit aufrichtig ist, da seind alle Worte und Werk eitel Betriegerei. Ein böss Herz verrät sich selber mit Hochfart und Ungedult; ein guts beweiset sich mit Diemut und Geduld.

IV. Vom freien Willen.

Der die Wahrheit in Christo Jesu erkennt hat und ihr gehorsam ist von Herzen, der ist von Sünden frei, wie wol er unangefochten nit ist. Auf dem Weg Gottes vermag er nit fester zu laufen weder er von Gott gesterkt ist; welcher mehr oder minder lauft, dem mangelt (es) an der Wahrheit, Gehorsam und Freiheit.

Summa, wer seinen Willen in Gottes Willen giebt, der ist wol frei und wol gefangen; wer aber nit, der ist übel frei und übel gefangen, beidesamen, dess Knecht einer ist, der macht ihn frei, warzu er will in seinem Dienst. Gott zwingt Niemand, in seinem Dienst zu beleiben, den die Lieb nit zwingt. Der Teufel aber vermag Niemand in seinem Dienst zu bleiben zwingen, der die Wahrheit einmal erkennet hat.

Also gilt es gleich, wie mans nennt, den freien oder gefangenen Willen, allein das man wisse den Unterschied auf beiden Seiten. Der Nam ist an ihm selbs nit Zankes wert.

V. Von guten Werken.

Gott wirt einem Jeglichen geben nach seinen Werken, dem Bösen ewige Straf nach seiner Gerechtigkeit, dem Guten das ewig Leben nach seiner Barmherzigkeit. Das ist (heisst), nit dass Jemand von Gott etwas verdiene, dass er ihm etwas schuldig sei, so er genau und streng mit uns rechnen wöllt, sondern aus (auf Grund) der Zusag bezalet er uns, das er uns vorhin geben hat. Er siehet auf den Glauben und gute Werke, lässts ihm wolgefallen und belonet sie. Nit dass sie von uns einen Ursprung haben, sonder dass wir die Genad, die er uns darboten hat, nicht vergebens annemen oder gar ausschlahen.

Es ist alles aus einem Schatz, der warlich gut ist, nemlich aus dem Wort, das von Anfang bei Gott gewesen und in den letzten Zeiten Fleisch geworden ist. Aber wol dem Menschen, der die Gaben Gottes nit verachtet.

VI. Von Absunderung und Sekten.

Wo solche Herzen seind, die diese Guttat Gottes durch Christum hoch halten und in seine Fussstapfen treten, die freuen mich und (ich) hab sie lieb, so gut ich sie erkenne. Welche aber mich nit hören mögen und doch nit schweigen lassen wöllen in Sachen, die da spennig sind, da kann ich nit viel Gmeinschaft mit haben, denn ich spür den Sinn Christi nit bei solchen, sondern einen verkehrten, der mich mit Gewalt von meinem Glauben dringen und zu dem seinen zwingen will, Gott geb, er sei recht oder nit. Und ob er schon Recht hat, so mag der Eifer wol gut sein, aber er brauchet ihn on Weisheit. Denn er sollt wissen, dass es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugon sollt. Also sundere ich mich ab von etlichen, nit dass ich mich für besser und gerechter halt, dann sie, sondern wiewol mir in solchem Fall gross an ihnen mangelt, auf dass ich den edlen Berlin frei und unverhindert suchen mög und soviel ich funden hab, dass ich dasselbig mit Jedermanns Friden (so viel mir müglich) behalten mög. Von andern hat mich Verfolgung und dergleichen Forcht abgesundert, mein Herz ist aber von ihnen nit abgewendt, sonderlich von keinem Gotsförchtigen. Doch mit Irrtum und Ungerechtigkeit will ich (ob Gott will), soviel mir wissend ist,

kein Gemeinschaft haben, so ich schon mitten unter den Sündern und Irrenden bin.

Mit diesem Gewissen gewart ich frölich und unerschrocken das Urteil Jesu Christi, wie hart ich mich aus Blödigkeit vor den Menschen förcht. Will ich mich darumb nit gerechtfertigt haben, sundern (ich) weiss und erkenn wol, dass ich ein Mensch bin, der geirret hat und noch irren mag.

VII. Von Ceremonien.

In dem beweisen sich die Menschen am allermeisten Menschen sein, so sie so hart um eusserlicher Element willen zanken. Welche sie zu viel verachten, betrieben die unwissenden Menschen, welche sie zu hoch halten, ringern die Ehr Gottes. Ceremonien an ihnen selbs sind nit Sünd, aber wer vermeint, dadurch (etwas) zu erlangen, es sei durch Taufen oder Brotbrechen, der hat einen Aberglauben. Ein Gläubiger ist frei in eusserlichen Dingen, doch wirt er sich nach seinem Vermügen befleissen, dass die Ehr Gotts durch ihn nit gemindert und die Lieb des nächsten frefelich verachtet werde. Wer sich um die Ceremonien hart bemüt der gewinnt doch nit viel, dann so man schon alle Ceremonien verlüre, so hat man sein doch keinen Schaden und zwar so wär es je besser, ihrer zu mangeln, dann (sie) zu missbrauchen.

VIII. Von dem Tauf.

Der Tauf ist eine Einschreibung in die Gemein der Glaubigen; nit dass sie alle glaubig seind vor Gott, die getauft werden, sunder dass sie allein für glaubig erkennet werden, so viel es müglich ist, zu erkennen. Darumb ist der Kindertauf nit nach dem Befehl Christi; dann bei ihnen (den Kindern) wird nit gespürt, welchs ein Jacob oder Esau ist, welches doch ein Diener Christi fürnehmlich prüfen soll, nachdem und ers erkennen mag.

Kindertauf ist ein Menschengebot und der Christen Freiheit. Es schadt keinem Glaubigen, dass er in der Kindheit getauft ist und Gott fragt nach keinem anderen Tauf, so man nur die Ordnung hielt, die einer christlichen Gemein zustünde; so aber nit, weiss ich nit, was Gott machen wirt. Wer nun von neuen tauft, der sehe, dass er nit diene, ehe denn er gedingt sei. Dann wer nit beruft und gesandt ist, zu lehren, der unterwindet sich vergebens, zu taufen. Hierum wirt ich (ob Gott will) des Taufens ewiglich still stehen, so ich keinen anderen Beruf vom Herrn haben wird.



Was ich thon hab, das ist geschehen, was ich aber thun will, wirt Jedermann on Schaden sein. Der Eifer umb des Herrn Haus hat mich ausgeschickt und hat meinen Verstand wiederumb heim geruft. Recht thun im Haus Gottes ist allmal gut, aber Botschaft werben an die Fremden ist nit Jedermann befohlen etc. etc.

IX. Vom Brot und Kelch, Nachtmal oder Gedechtnuss des Leibs und Bluts des Herrn.

Der Herr Christus nam das Brot im Nachtmal, segnets und brachs u. s. w. Als wollt er sagen: Ich hab euch vormals gesagt, ihr sollet mein Fleisch essen und mein Blut trinken, wollt ihr anderst selig werden und (hat) dabei angezeigt, wie es geistlich und nit wie es Fleisch und Blut versteht geschehen muss. Nun gib ich euch eben dasselb für, dass ihr es bei diesem Brot und Wein betrachten. Dann wie dieses Brot des Leibs Leben aufenthalt, so es zerbrochen und zerkeuet wirt, also wird mein Leib durch Gottes Kraft Euerer Seelen Leben erquicken, so er dar geben, getödt und geistlich gessen (das ist erkennt und geglaubt) wirt.

Item, wie dieser Wein des Menschen Herz frisch und fröhlich macht, der ihn trinkt, also auch mein Blut, das ich in der Lieb Gottes für Euch vergiess, so ihr es betrachten, wirt Euch erfrischen, frölich und inprinstig in der Lieb machen, dass ihr also ganz eins mit mir werden, ich in euch und ihr in mir beleibt, gleich wie sich Speis und Trank etlichermass mit menschlicher Natur vereinigent.

X. Von dem Eid.

Der Herr Christus sagt: Ihr sollt allerding nit schweren, wie er auch verbeut, ze zürnen, urteilen, Narr sagen, nicht dass es an ihm selber unrecht sei, sonder damit allem Fleisch kein statt noch Ursach gegeben würd dergleichen zu gebrauchen und Gott darneben wol gefallen, welche es doch allein missbrauchen, wie gut der Schein immer sein mag. Dann also brauchet alles Fleisch sein Eid, als obs nit felen möcht, das man verheisset. So verlobt man sich oft zusammen, das offentlich wider Christum ist, on dass man täglich leichtfertig und unbesunnen schweret. Aber der des Herrn Sinn und Geist hat, der verheisst, gelobt oder schweret nichts dann das er mit gutem Gewissen thun mag, nemlich was er aus der Leer Christi ondies zu thun schuldig ist, als: nit stelen, nit tödten, nit eebrechen, nit rechen und dergleichen. Doch wird er solichs anderst nit verheissen dann auf die Genad Gottes, nit was er thun werd, sondern was er thun wöll, auf dass er sich nichts vermess.

Summa, was einer mit der Wahrheit reden mag, das mag er auch mit Gott bezeugen, und solches viel mehr mit Creaturen, als Händaufheben und dergleichen, Gott gebe, man nenne es schweren oder nit, so ist es doch die Meinung Christi nie gewesen, solches zu verbieten. Paulus sagt: Ich ruf Gott zu einem Zeugen an, auf mein Seel; als wollt er sagen: Gott soll es mein Seel entgelten lassen, so ich nit die Wahrheit rede. Das ist nichts anders dann wie man heut zu Tag schweret: Dies oder das will ich oder begehre ich zu thun, also helf mir Gott. das ist: so mein Wille nit also ist, so helf mir Gott nit.

Es ist an dieser Stelle nicht unsere Absicht, Erläuterungen zu diesem Bekenntnis zu geben, obwohl dasselbe wie alle Schriften Dencks an vielen Stellen schwer verständlich ist. Nur auf einige Punkte will ich aufmerksam machen, die den Text der Schrift betreffen.

Der achte Artikel, der von der Taufe handelt, enthält in der Ausgabe von 1680 die Worte nicht: „Was ich thon hab, das ist geschehen, was ich aber thun will, wird Jedermann on Schaden sein.“ Wie mag das kommen? Ausserdem ist es auffallend, dass am Schlusse dieses Artikels die Zeichen „etc. etc.“ stehen, was bei keinem anderen Artikel der Fall ist. Endlich ist in der hier als Vorlage benutzten Ausgabe der Satz „Hirum wirt ich .... haben wirt“ durch den Druck als Schluss des achten Artikels gekennzeichnet und die Worte „Was ich thon hab“ bis „befolen etc. etc.“ durch den Druck als besonderer Teil zwischen Artikel VIII und Artikel IX kenntlich gemacht worden. Danach scheint es um so mehr fraglich, ob die betreffenden Sätze einen Teil der ursprünglichen „Zehn Artikel“ gebildet haben, weil dieselben weder in den Zusammenhang des achten noch irgend eines andern Artikels hineinpassen. Ferner enthält der oben (S. 233 f.) gegebene Auszug Sebastian Francks, welcher den ganzen ersten Artikel des Bekenntnisses umfasst, so erhebliche Abweichungen von unserer, d. h. der ältesten bis jetzt ermittelten Ausgabe, dass Franck, der sich sicherlich keine leicht nachweisbare Fälschung hat zu Schulden kommen lassen, unzweifelhaft eine andere Ausgabe benutzt hat. Es müssen also in kurzen Zwischenräumen zwei Drucke des „Bekenntnisses“ erschienen sein.

Wir wollen dabei an einen Vorgang aus dem Jahre 1525 innern, der dem hier vorliegenden ausserordentlich ähnlich ist. Johann von Staupitz († 24. Dezember 1524) hinterliess nach seinem Tode ein Bekenntnis, das nur handschriftlich aufgezeichnet war, aber den Freunden des ehrwürdigen Mannes bald bekannt wurde. Kürzere Zeit nach seinem Ableben (1525) erschien ein Druck mit dem Titel: „Vom h. rechten christlichen Glauben". Dieses Bekenntnis nun betont in den drei Schlusskapiteln des Staupitz Meinungsverschiedenheit von Luther in Sachen von dessen Rechtfertigungslehre und enthält auch sonst einige Besonderheiten. Dieser Ausgabe steht nun ein anderer, von lutherischer Seite im gleichen Jahre besorgter Druck gegenüber, der die deutlichen Spuren der Überarbeitung enthält; insbesondere findet sich am Kopfe der drei oben genannten Artikel folgender gedruckte Zusatz:

> „Bisher hat Dokter Staupitz aus ihm selbst und eigner Bewegniss geschrieben und procedirt; aber die hernach folgenden Kapitel hat er auf Anhalten seiner Mitverwandten gemacht; aber aus was Ursachen, mag ein Jeder, der sie thut lesen, wohl ermessen, aus was Bewegniss solches Anhalten geschehen sei, doch will ich dem fürsichtigen Leser das Gericht heimsetzen."

Dieser Zusatz und die gleichzeitig im Text vorgenommenen kleineren Änderungen waren darauf berechnet, den Eindruck des Bekenntnisses eines bei allen Evangelischen so hoch geschätzten Mannes abzuschwächen.

Es ist m. E. unzweifelhaft, dass Seb. Franck bei seinen nahen persönlichen Beziehungen zu den Führern der Wiedertäufer diejenige Form unseres Bekenntnisses vor sich gehabt hat, welche von Freunden Dencks als die authentische betrachtet worden ist; es ist sehr wohl möglich, dass dieselbe bis auf den von Franck erhaltenen ersten Artikel für uns verloren ist.

Man muss sich bei Beurteilung dieser Schrift stets gegenwärtig halten, dass Denck todt war als sie erschien und dass sie von ihm nicht zum Zweck der Drucklegung aufgezeichnet ist. Wird man sie deshalb ihrem ganzen Wortlaut nach gegen die Vergangenheit des Mannes und seine frei abgegebenen, von ihm selbst durch Namensunterschrift gedeckten Äusserungen ernstlich in die Wagschale legen dürfen?

Hegler, Dencks jüngster Biograph [1]), nennt den Brief Dencks vom Oktober 1527 und unsere Schrift zwei „durch ihre resignierte Stimmung ergreifende Kundgebungen" und das sind sie in der That. Bei Erwägung der Umstände, unter denen sie entstanden sind, wird man manche Wendung begreiflich finden. Jedenfalls trifft es zu, wenn derselbe Verfasser bestimmt erklärt, dass dieser angebliche Widerruf „in Wahrheit kein Widerruf, sondern ein Bekenntnis mit genauerer Bestimmung, z. Th. allerdings auch Milderung seiner Lehren ist." Ob diese „Milderung", die man einräumen kann, auch ihren Zweck, die Milderung der Verfolgung, erreicht haben würde, ist freilich zweifelhaft. Da der Himmel dem Geächteten seine Thore aufthat, blieb dem Magistrat zu Basel die Beschlussfassung über die Duldung des „Wiedertäufers" erspart.

Die Schrift ist nach Dencks Tode auch in den Kreisen der Täufer sehr bekannt gewesen. Im Jahr 1532 soll zu Augsburg eine Ausgabe erschienen sein, die mir aber unbekannt geblieben ist [2]). Auch ist sie in Abschriften vielfach verbreitet worden [3]), wie alle übrigen Traktate Dencks. Dass sie um das Jahr 1615 den holländischen Taufgesinnten bekannt war, erhellt aus J. C. Jehrings bekanntem Buche „Gründliche Historie" etc. Im Jahre 1680 erschien ein Neudruck (nebst anderen Traktaten Dencks), angeblich zu Amsterdam. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts hat sie Gotfried Arnold durch längere Auszüge wieder bekannt gemacht. Wenn die „Protestation" wirklich ein „Widerruf" war, so hätten auch die Gegner für die Verbreitung sich bemühen können; das ist aber seit dem Jahre 1529 nicht geschehen, vielmehr ist sie seitens der herrschenden Theologie, ebenso wie Dencks übrige Schriften, der völligen Vergessenheit überliefert worden. Kein unbefangener Beurteiler aber wird einräumen, dass sie diese Zurückdrängung durch ihren Unwert verdient hätte.

Ludwig Keller.

---

[1]) Realencyklopädie f. prot. Theol. Bd. IV. (1898).

[2]) Weller, Repert. typogr. Nr. 3763.

[3]) Eine Abschrift aus 1560 in der Stadt-Bibl. zu Hamburg.

Kleinere Mitteilungen.

Ein Urteil Adolf Harnacks über Denck und Franck.

Bei Gelegenheit des neunten Evangelisch-sozialen Kongresses, der am 2. und 3. Juni 1898 zu Berlin abgehalten wurde, hielt Herr Privatdozent der Theologie Lic. Lezius aus Greifswald einen Vortrag über „Luthers Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit“[1]). Der Inhalt des Vortrags wäre vielleicht deutlicher charakterisiert worden, wenn der Titel gelautet hätte: „Luther und die Revolutionäre seiner Zeit“; jedenfalls bildete die Schilderung von Luthers Stellung zur „Revolution“ und zu den „damaligen deutschen Demokraten“ (wie Lezius sagt) den Mittelpunkt der Ausführungen. Das Ergebnis dieses Teils des Vortrags war, dass Luther „die Monarchie als die gottgewollte Staatsform“ verteidigt hat, dass weder seine Schrift an den Adel, noch auch später seine „härtesten Strafreden“ einen „revolutionären Ton“ angeschlagen haben, und dass sich bei ihm „keine Spur staatsfeindlicher oder antimonarchischer Verbissenheit“ findet.

Ganz anders bei den damaligen „Revolutionären“. In derselben Art, wie die kuriale Geschichtsforschung Luther als Revolutionär darstellt, werden hier sämtliche religiöse und politische Gegner in den schwärzesten Farben als antimonarchische, staatsfeindliche und revolutionäre Geister geschildert. Die Wurzel dieser Revolution sind die „mittelalterlichen Sekten und Konventikel“, die sich gegen die Hierarchie, „zuweilen aber auch gegen den Staat wandten“. Der „mächtige Krater, den alle revolutionären Ideen dieser gährenden Zeit entzündeten, wurde Böhmen“, und ein „Denkmal dieser Anregung ist die sog. Reformation Sigismunds“, in welcher Lezius eine „Urkunde süddeutsch-hussitischen Radikalismus“ erblickt (S. 17).

Wer waren nun die Revolutionäre, die Luther zu bekämpfen hatte? Es waren nach Lezius (S. 22) „die Bauern und die Wiedertäufer“. Luther forderte „die Unterdrückung der himmlischen Mordpropheten, welche sich das ‚Mordmesser‘ umgürtet hatten“. „Er musste diesen Leuten klar machen, dass die ältesten Christen, auf die sie sich beriefen, ihr eignes Gut gemein machten“, und dass die Apostel

---

1) Abgedruckt in den „Verhandlungen des neunten Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Berlin am 2. und 3. Juli 1898 S. 8 ff. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1898.



nicht wie die Bauern und die Wiedertäufer Gewalt anwandten und fremdes Gut begehrten, sondern freiwillige Teilung forderten. „Mithin dürfen sich die Bauern und die Wiedertäufer nicht auf die Apostel berufen.“

An vielen Beispielen erhärtet Lezius dann die Thatsache, dass Luther „niemals freiheitliche Anwandlungen gehabt hat“. Er giebt zu, dass vieles, was Luther in dieser Beziehung gesagt hat (z. B. bei Verteidigung der Leibeigenschaft), modernen Ohren anstössig klingen mag, aber er ist der Überzeugung, dass Luthers „Gleichgültigkeit gegen Gleichheit und Freiheit für Deutschland heilsam gewesen ist“. Denn „die monarchische Gesinnung, welche Luther in den Territorien gross zog und das ernste Pflichtgefühl, dass er den deutschen Fürsten einflösste, haben dazu gedient, die mittelalterliche, kulturfeindliche Unbotmässigkeit und Gewaltthätigkeit der Deutschen zu überwinden und die Entstehung einer deutschprotestantischen Monarchie zu ermöglichen, welche ihre „Souveränität stabilierte wie ein Fels von Erz“.

Bei der Diskussion, welche der Vorsitzende des Kongresses, Herr Landesökonomierat Nobbe, nach Schluss des Vortrags eröffnete, ergriff Herr Professor D. Harnack das Wort und gab seinen geschichtlichen Anschauungen in folgenden Bemerkungen Ausdruck, die wir hier wörtlich wiedergeben, weil ihnen die Bedeutung des Mannes, der sie vortrug, ein besonderes Gewicht giebt. Harnack sagte:

„Meine Damen und Herren! Wir dürfen unserem Redner ganz besonders dafür dankbar sein, dass er Luther und seine Anschauungen uns nicht frisiert vorgeführt hat, sondern sie so vorgeführt hat, wie sie wirklich waren, mit allem Befremdlichen, was sie für uns haben und mit der ganzen Fülle von Beziehungen und Urteilen, die wir so heute nicht mitmachen wollen und können. Freilich, es ist auch dabei hervorgetreten, dass Luther Kräfte und einen Reichtum von Anschauungen, vor allen Dingen aber ein Vertrauen besessen hat, welches — weil es unabhängig war von dem augenblicklichen Zustand der Dinge, ja ihm zum Teil stracks zuwiderlief, wie z. B. der wirkliche Zustand der Fürsten —, um so wunderbarer und grossartiger erscheint. Er hatte die Zuversicht zu dem geschichtlich Gegebenen, dass hier eine Ordnung vorliegt, die, wie sie eine bedeutende Vergangenheit schon gehabt hat, so eine noch grössere Zukunft haben wird — dies Vertrauen hat ihn geleitet. Alles das, was er festgehalten hat und was später produktiv wertvoll geworden ist, was nicht nachher durch die Zeiten wieder abgefallen ist, von all dem können wir sagen: es ruhte bei ihm mit seinen Wurzeln in der Tiefe seiner religiösen und damit vertrauensvollen Betrachtung der Schöpfung, der Natur und der Geschichte. Nun hätte ich aber doch gewünscht, dass der Redner an zwei Punkten in dem grossen und im allgemeinen so richtig wiedergebenen Bilde noch ein paar Lichter aufgesetzt hätte.

Das eine möchte ich so bezeichnen: Luthers Gleichgültigkeit gegen eine Reihe von hohen Idealen, die uns heute als solche vorschweben, ist doch stark bedingt gewesen durch seine Überzeugung, dass alles das, was man für diese Welt — so gewiss sie Gottes Schöpfung und Ordnung ist



— thun kann, doch etwas recht Gleichgültiges ist: erstens weil diese Welt überhaupt untergeht und zweitens, weil sie bald untergeht. Um so anerkennenswerter erscheint der Ernst, mit welchem er irdische Ordnungen gepflegt, und mit welchem er zur Mitarbeit aufgerufen hat; um so ehrfurchtsvoller werden wir gestimmt, wenn wir sehen, wie sich dieser Mann doch dem treuen Dienst in den weltlichen Ordnungen so gewissenhaft hingegeben hat. Aber die Thatsache darf nicht verschwiegen, muss vielmehr kräftig hervorgehoben werden: es war ihm alles das, was zur Welt gehört, zwar nicht gleichgültig, aber doch etwas, was heute ist und morgen vorüber ist. Von da aus erklärt es sich auch, dass zwischen dem „im Glauben ein Herr aller Dinge und in der Liebe ein Knecht", bei ihm keine rechte Vermittelung ist. „In der Liebe ein Knecht" wird nur noch eine Zeitlang dauern, dann werden die Verhältnisse so anders werden, dass zu dem, was wir jetzt erleben, jede Analogie fehlen wird. Die ganze Tiefe des Worts: „die Liebe höret nimmer auf" ist von Luther nicht erfasst worden. Aber ich meine: um so bewunderungswürdiger, um so erhebender ist es, zu sehen, wie dieser Mann doch für alles Einzelne in seiner Nation — das Soziale, das Wirtschaftliche, die Erziehung u. s. w. — gesorgt hat, und wie ihm die Schöpfungsordnung von einer anderen Seite her wie ein ‚rocher de bronce' erschienen ist, und er in den grossen Nöten und Schwierigkeiten des Lebens auf diesen Felsen gebaut hat. Aber ich hätte doch gern gesehen, wenn der eschatologische Standpunkt Luthers schärfer hervorgehoben worden wäre. Zweitens aber: zu Luthers Zeiten finden wir bereits die Mehrzahl der Ideen, die uns auf sozialsittlichem Boden heute als die modernen entgegentreten und die wir daher besonders schätzen und durchzusetzen versuchen[1]). Aber soweit sie vorhanden waren, waren sie hoffnungslos — wenigstens bei den meisten — verknüpft mit den abenteuerlichsten mittelalterlichen und revolutionären Ideen. Alles was heute bei uns unter den Schlagworten der bürgerlichen Freiheit, der Gleichheit vor dem Gesetz, des Gemeinbesitzes an den geistigen Gütern steht, kurzum alles das, was die modernen Ideen, sagen wir einmal kurz die von 1789, umfassen, das stand zu Luthers Zeit für die meisten in einer hoffnungslosen Verbindung mit revolutionären, abstrusen und grundstürzenden Ideen aller Art.

Das hat ja der Redner richtig betont. Aber ich hätte in seinen Darlegungen doch etwas von dem Tone gewünscht: „weil des Liedes Stimmen schweigen für den überwundenen Mann" — Sie kennen den Schillerschen Vers — „so will ich für Hektor zeugen"! Es gab doch im Reformationszeitalter Einzelne sowohl wie Kreise, die jene Ideen, die wir bei Luther vermissen oder die wir durch eine heroische Genialität bei ihm ersetzt sehen, in einem klaren Zusammenhange — angeschlossen an Religiöses, an die Bibel — zeigten und keineswegs in eine wilde Revolution hinausführen wollten. Leute, wie Denck und Sebastian Franck — ich könnte noch andere nennen — die haben, ohne wilde Revolutionäre zu

[1]) Diese Worte sind von uns gesperrt worden.
Die Schriftleitung.

sein, als die Bürger einer zukünftigen Zeit mit Umsicht und Ruhe soziale und freiheitliche Ideen zum Ausdruck gebracht, die Luther nicht gekannt hat oder so nicht hat kennen wollen [1]). Er hat sie verkannt oder abgelehnt; sie aber haben für sie gelitten, sind zum teil für sie gestorben. Für diese Leute hatte Luther nicht viel übrig. Das ist ja das Geheimnis des grossen thätigen Mannes, dass er erstlich in allem, was er thut, aus den unergründlichen Kräften des Ewigen in seiner Natur schöpft und zweitens das mit herber Ausschliesslichkeit aufgreift und thut, was die Gegenwart verlangt. Ein solcher Mann war Luther. Darum hatte er kein Auge, und weil kein Auge, so auch kein Herz für die sozialen und freiheitlichen Bewegungen und Ideen, die über die Gegenwart weit hinausweisen und die den unserigen heute viel näher stehen. Solche Bewegungen und Ideen gab es. Das aber ist die Tragik in der Geschichte, ja eigentlich überall das tragischste Blatt in ihr, dass in jedem Jahrhundert Menschen sind, die zu früh geboren sind, und die untergehen müssen mit ihren Ideen, weil die Zeit noch nicht diese höhere Stufe ersteigen kann, sondern erst die nächste erreichen muss. Aber wir wollen nicht vergessen, dass neben Luther und seiner heroisch-religiösen und an der „Schöpfungsordnung" gewonnenen oder mittelalterlichen Anschauung eine bunte, reiche und keineswegs nur revolutionär gefärbte Welt von Ideen, die zum teil den unserigen näherstanden, vorhanden war [1]). Luther aber ist darin dem grössten Staatsmann des 19. Jahrhunderts vergleichbar, dass er das schärfste Auge und den aufgeschlossensten Sinn für die Bedürfnisse der nächsten Gegenwart besessen hat und zugleich diesen Bedürfnissen in solcher Weise entgegengekommen ist, dass er die Grundlagen für den stetigen geschichtlichen Fortschritt gelegt hat. Danken wir Gott auch in sozialer Hinsicht, dass er uns geschenkt worden ist: alle wahrhaft grossen Männer in der Geschichte, die Epoche gemacht haben, haben in Grenzen gewirkt nicht durch Denken und Reden, sondern in durchschlagenden Thaten. (Lebhafter Beifall.)

Es wäre hocherfreulich, wenn diese Worte des angesehensten unter den heutigen protestantischen Theologen in weiteren Kreisen Wiederhall fänden. Wie lange sollen die alten Entstellungen der Streittheologie früherer Jahrhunderte noch dauern, die den kirchlichen Gegnern den Makel der „Revolution" unterschiedlos anzuhängen suchen? Es ist schlimm genug, dass die ältere Theologie durch eine derartige Aufhetzung der Obrigkeiten einst unsägliches Elend und Blutvergiessen über unser Vaterland und über viele unschuldige Leute gebracht hat; heute sollte man sich hüten, derartige Verdächtigungen fortzusetzen, da sie, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, der geschichtlichen Wahrheit ins Gesicht schlagen und zugleich einen Beigeschmack haben, der einer achtungswerten Polemik unwürdig ist.

---

[1] Diese Worte sind von uns gesperrt worden.

Die Schriftleitung.

Der vierte Band der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

Der soeben erschienene vierte Band (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1898, 812 S. gr. 8⁰) des bekannten Werkes (Christiani bis Dorothea) interessiert uns hier deshalb noch erheblicher als die bisher erschienenen Bände (s. M.H. 1896 S. 176, 1897 S. 129 u. 340), weil er eine Anzahl Artikel enthält, die uns besonders nahe angehen, nämlich die Artikel Comenius (Kleinert), Johann Denck (Hegler), Conrad Dippel (F. Bosse), Coelius Secundus Curione (Benrath), sowie mehrere andere, die wenigstens in mittelbarer Beziehung zu unserem Forschungsgebiete stehen, z. B. Dolcino (Sachsse), Deutschorden (Uhlhorn), Deismus (Troeltsch), Matthias Claudius (Hagenbach), Cromwell (Th. Kolde), Dante (Sander) und David von Augsburg (Lempp). Diese Artikel sind teilweise in vortrefflichen Händen gewesen; besonders hätte der Aufsatz über Comenius in keine bessere Hand kommen können.

Kleinert hat mit dem feinen Verständnis, das alle seine Arbeiten kennzeichnet, die wesentlichen Seiten des Comenius als Theologen (denn nur als solcher kam sein Wirken an dieser Stelle in Betracht) herausgehoben und mit wenigen, aber sicheren Strichen gezeichnet. „Wie Geschlechter und Gemeinschaften", sagt Kleinert, „vor ihrem Untergange noch einmal in einem einzelnen Gliede ihre ganze Kraft und ihre besten Gaben zusammenzufassen pflegen, so vereinigt der reiche Geist des Comenius die mannigfaltige Begabung der Brüderkirche in hochbedeutender Weise." Einige seiner Schriften „sichern ihm für alle Zeiten einen ersten Platz unter den Klassikern christlicher Lehrweisheit". In seiner Thätigkeit liegt, nach Kleinert, „etwas apostolisches" und „giebt eine Vorstellung davon, wie der Episkopat der Urkirche vor seiner hierarchischen Verfälschung eine strömende Lebensquelle für die Gemeinde hat sein können". Es ist sehr erfreulich, von einem theologischen Beurteiler die Thatsache ohne bedauernden oder tadelnden Zusatz angemerkt zu finden, dass die Erörterung dogmatischer Fragen dem grossen Gelehrten ferner lag; sehr richtig fügt Kleinert hinzu, dass hieran nicht mangelnde theologische Einsicht oder Gelehrsamkeit, sondern der grundsätzliche Standpunkt des Comenius und der Brüdergemeinde überhaupt schuld war: nicht die „Orthodoxie", sondern die „Orthopraxis" lag ihnen zumeist am Herzen und während Comenius an der Fortbildung der eigentümlichen Vorzüge, die seine Gemeinde in dem Aufbau ihrer Organisation besass, mit Eifer arbeitete, unterliess er es absichtlich, sich in Begriffsbestimmungen der sog. Central-

dogmen u. s. w. näher einzulassen. „Sein Name", sagt Kleinert, „steht unvergessen in der Reihe der grossen Friedenstheologen, deren Wirksamkeit die freundlichste Oase in der Wüste des friedlosen Jahrhunderts bietet." Das letzte Ziel alles seines Thuns und Strebens, auch des pädagogischen, erkennt Kleinert in der Herstellung „eines Zustandes menschlicher Gemeinwohlfahrt, der auf vollkommener menschlicher, sittlicher und frommer Bildung beruhen sollte". Das ist ganz zutreffend gezeichnet: der Aufbau des „Tempels der Weisheit", wie Comenius es nennt, oder des „Hauses Gottes" wie Denck sagt, war das letzte Ziel seiner Arbeit.

Was den Artikel Heglers über Denck betrifft, so können wir denselben leider nicht in gleicher Art unterschreiben, wie den über Comenius. Zwar wissenschaftlich exakt, mit Beherrschung der Quellen ist er geschrieben, aber das was Kleinert auszeichnet, fehlt Hegler völlig: er hat das Wesen des Mannes, den er schildern wollte, ebensowenig erkannt, wie die grundlegenden Gedanken seiner philosophisch-religiösen Ideen, und befangen in theologisch-protestantischen Schulbegriffen wie er ist, wird Hegler dem Manne, den er schildern will, keineswegs gerecht, wie denn z. B. die missbilligenden Seitenblicke auf mangelnde dogmatische Schärfe, den fehlenden „gelehrten Ton", wie sie die rechtgläubige Beurteilungsweise liebt, natürlich hier nicht fehlen. Denck ist ausser Stande, „die Heilslehren der Reformatoren zu verstehen", es fehlt ihm und seinen Ideen der „feste Zusammenhang" und die „volle Klarheit". Auch der Charakter des Mannes ist nicht rein, denn nach dem Zeugnis seiner Gegner, denen völlig zu misstrauen wir keinen Anlass haben, ist Denck „in jenen stürmischen Jahren über die Versuchungen der Zweideutigkeit und Hinterhaltigkeit .... nicht immer Herr geworden". Dencks Umgang sind „die Kreise der Unzufriedenen", er ‚murmelt in den Winkeln'. Noch immer wird die falsche Behauptung wiederholt, dass Denck Münzers und Karlstadts Schüler sei (S. 577); und die völlig unhaltbare und in keiner Quelle nachweisbare Angabe, dass Denck im Jahre 1525 (also unter Münzers Einfluss) nach Mühlhausen i. Thür. als Lehrer gekommen sei, gilt Hegler immer noch als wahrscheinlich; dies ist ja auch die einzige Thatsache, die die Behauptung der geistigen Abhängigkeit von Münzer stützen könnte. Es ist im ganzen erklärlich, wenn Hegler in den Überlieferungen, wie sie die gleichzeitigen theologischen Gegner festgelegt haben, im wesentlichen stehen bleibt, aber es ist doch bedauerlich, dass er die wirklichen und grossen Verdienste des Mannes, z. B. seinen Kampf für die Gewissensfreiheit, ferner eine Reihe von Gedanken, die späterhin durch Männer wie Leibniz, Herder, Schleiermacher u. A. von so grosser Bedeutung für die Entwicklung der protestantischen Theologie geworden sind, gar nicht hervorhebt. Zwar erkennt Hegler wenigstens in Dencks Lehre vom inneren Wert „einen spekulativen Keim", fügt aber abschwächend gleich hinzu, dass derselbe wenig entwickelt wird. Man kann nicht ohne Erstaunen bemerken, dass die Theologie Osianders, Bucers,

Rhegius' und Zwinglis noch heute für diese Vertreter wissenschaftlicher Theologie die Richtschnur bilden, an der alle Erscheinungen religiöser Art gemessen werden. Die Billigung, welche Hegler den Ausführungen Lüdemanns (Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christl. Princip 1896; s. darüber M.H. der C.G. 1897 S. 136 ff,) zuteil werden lässt, ist für beide Theologen gleich charakteristisch. Die einzige Leistung Dencks, welche rückhaltlos anerkannt wird, ist die in Verbindung mit Hetzer herausgegebene Übersetzung der Propheten (S. 578); aber sie blieb, wie Hegler sehr richtig und zugleich sehr bezeichnend für die Kampfesweise der Gegner bemerkt, unbeachtet und ohne Erfolg, weil die Parteistellung ihrer Urheber die Anerkennung der Leistung unmöglich machte. Gleichwohl ist der Artikel Heglers in seiner Ausführlichkeit und mit seinen zahlreichen Quellenangaben mit Genugthuung an dieser Stelle zu begrüssen. Sein Vorhandensein beweist, dass die Zeit vorbei ist (die im Jahre 1855 erschienene erste Auflage der Realencyklopädie enthielt überhaupt keinen selbständigen Artikel über Denck), wo man ihn gänzlich totschweigen konnte. Damit ist die Hauptgefahr, die Gefahr völliger Zurückdrängung, beseitigt; wird der Mann erst wieder bekannt, so wird er schon sich selbst den Weg bahnen.

In gleicher Weise ist es erfreulich, dass jetzt der in der ersten Auflage vollständig übersehene Coelius Secundus Curione (S. 353 bis 357) eine eingehende Würdigung von Seiten einer so berufenen Autorität, wie es Karl Benrath auf diesem Gebiete ist, erfahren hat. Benrath war bei seinen Studien zur Geschichte des sog. Anabaptismus in Venedig (s. Theol. Stud. u. Krit. 1885 S. 20 ff.) auf Curione gestossen, da dadurch die bisher gänzlich unbekannte Thatsache an das Licht kam, dass der berühmte Gelehrte an dem im September 1550 zu Venedig abgehaltenen „Concil“ der Täufer teilgenommen hatte; später hat B. dann viel neues Material über Curione gesammelt, das jetzt in sehr übersichtlicher Weise in obigem Aufsatz gesammelt vorliegt. — Besondere Beachtung verdient auch der ansführliche Artikel, den Troeltsch (Heidelberg) dem Deismus gewidmet hat (S. 532—559). Danach ist es unzweifelhaft, dass diese Richtung — Troeltsch erkennt in dem Deismus „die Religionsphilosophie der Aufklärung“, aus der die moderne Religionsphilosophie überhaupt entsprungen ist — ihre Blüte dem berühmtesten und populärsten englischen Philosophen John Locke († 1704) verdankt, der sich nicht bloss der philosophischen, sondern (nach der Revolution von 1688 und der Erklärung der Pressfreiheit 1694) auch der theologischen Fragen bemächtigte. Wir empfehlen den Artikel von Troeltsch um so mehr der Beachtung, als wir John Locke und vielen seiner Mitstreiter in unserer Gesellschaft besondere Beachtung schenken. — Im Ganzen zeigen die historischen Artikel des vorliegenden Bandes einen erfreulichen Fortschritt; auch ist es zu begrüssen, dass so wichtige Artikel, wie der über Cromwell (Kolde), die man in den früheren Auflagen vergeblich sucht, jetzt nicht mehr fehlen. Wenn aber die Leitung des Unternehmens be-

sondere Artikel über den Borromäus-Verein, den Canisius-Verein oder über den Einsiedler-Verein der Brictiner für notwendig hält (wir haben ja nichts dagegen), so scheint es doch nicht unbillig, dass man auch Artikel über den Diakonie-Verein (begründet von Prof. D. Zimmer) und über die Comenius-Gesellschaft in der Realencyklopädie erwartet. Leider sucht man beide Vereine umsonst. Offenbar hält man beide für minder beachtenswert, auch für Evangelische, als z. B. den katholischen Einsiedler-Verein.

Ludwig Keller.

Besprechungen und Anzeigen.

Hugo Wuttge, Erkenntnistheorie und Ethik des Tommaso Campanella. Inauguraldissertation. Halle, Kämmerer 1897. 69 S.

Vorliegende Schrift ist durch eine nähere Beschäftigung mit dem Pädagogen Comenius veranlasst worden. Unter den Vorgängern, auf die sich Comenius als ausgesprochener Eklektiker öfters beruft, denen er viel Anregung für die Gestaltung seiner philosophischen Weltanschauung und seiner Didaktik zu verdanken bekennt, nennt er öfters mit Hochachtung den Namen des bedeutendsten der italienischen Naturphilosophen des Renaissancezeitalters, Tommaso Campanella, der als Märtyrer seiner Überzeugung in mehr als fünfzig Kerkern herumgeschleppt worden ist. Seine Anlehnung an Campanella geht so weit, dass er ganze Partien aus der Physik des Campanella seinem eigenen Werk über diesen Gegenstand zum Teil wortgetreu einverleibt hat, wie dies Kvacsala und Reber (J. A. Comenii Physicae Synopsis XXV sqq.) dargethan haben. Der bekannteste Comeniusforscher der Gegenwart, Kvacsala selbst, hat es als eine dankbare Aufgabe bezeichnet, die Beziehungen zwischen Comenius und Campanella überhaupt näher darzulegen. Hiezu will die gegenwärtige Schrift eine Vorarbeit liefern, indem sie — überhaupt erstmals — die Erkenntnistheorie und Ethik Campanellas in ihren Grundzügen darstellt, als Ergänzung zu der in deutscher Sprache, Halle 1887, erschienenen Abhandlung des Italieners Felici über die Religionsphilosophie Campanellas. — Die Einleitung giebt einen kurzen Abriss seiner Seelenlehre. Für dieselbe ist die Dreiteilung „Körper, Geist und Seele“ charakteristisch. Die Seele nennt er bald mens bald anima, so aber, dass er wieder mens als die eigentümlich menschliche Seele von der auch den Tieren zukommenden anima sensitiva unterscheidet, in



Übereinstimmung mit der der aristotelisch-scholastischen Philosophie geläufigen Unterscheidung der *ψυχη αἰσθητικη* von der *ψυχη νοητικη*. Den „Geist“, spiritus, stellt sich Campanella nicht wie wir unserem Sprachgebrauch gemäss pflegen, als ein höheres Prinzip gegenüber der Seele vor, sondern als eine niedrigere Potenz, welche die Vermittlung zwischen der Seele und dem Körper und den Verkehr mit der Aussenwelt besorgt, eine Art „körperhaften Hauch“, der vergänglich ist, während die Seele unvergänglich ist — eine damals allgemein verbreitete Anschauung, die sich noch in Bezeichnungen des Volksmunds, wie „Senfgeist“ u. a. erhalten hat. Freilich gelingt es ihm nicht, das Verhältnis dieser drei Bestandteile zur vollen Klarheit zu bringen. — Dasselbe ist bei seiner Erkenntnistheorie der Fall. Verfasser bespricht zuerst Quellen und Inhalt der Erkenntnis, dann die Art und Weise des Erkennens und den Wert der Erkenntnis nach Campanella. Das Erkennen des Menschen richtet sich gemäss der Doppelnatur seines Wesens, entsprechend der Unterscheidung von anima sensitiva und mens, auf das Endliche und das Unendliche, Welt und Gott. Die Quelle für die Erkenntnis Gottes ist die mens, ihren Höhepunkt und Abschluss erreicht diese Erkenntnis in der religio, welche die Vereinigung der Seele mit Gott sucht. Damit verknüpft sich die Erleuchtung der Seele über ihr eigenes Wesen. Dagegen die Quelle für die Erkenntnis der Aussenwelt ist der Sinn. Die Welt, den codex dei, lesen wir nur durch die Sinne. Zwar können sie uns täuschen, aber doch berichtigen wir die Täuschung durch anderweitiges Zeugnis derselben Sinne. Bisher handelte keine Wissenschaft über die Dinge, wie sie sind, sondern wie sie erscheinen und für uns sind. Nun aber haben wir den einzig sicheren Weg einer in das Objekt selbst eindringenden Erkenntnis in der sinnlichen Wahrnehmung.

So stellt sich also Campanella entschieden auf die Seite derer, die dem in die abgezogene aristotelische Begriffswelt gebauten, von der Wirklichkeit abgewandten Geist der Zeit das neue Bild einer durch die Sinne zu enthüllenden Welt vorhalten, der trügerischen Einbildung des Intellekts die untrügliche Gewissheit der Sinne gegenüberstellen. Er gehört zu den Fahnenträgern des Empirismus, wie er in Bacon, Locke u. a. seine Ausbildung gefunden hat. Freilich sind seine Ausführungen noch vielfach mit rationalistischen Elementen verquickt, und wie sehr sein Denken noch im Dogmatismus steckt, von dem er sich losringen will, ergiebt sich daraus, dass er für seine Ansichten unbedenklich sich auf die h. Schrift und die Kirchenväter beruft, wobei freilich das Streben mitwirkt, seiner Philosophie kirchlichen Anstrich zu geben.

Was die Ethik Campanellas betrifft, so fasst der Verf. sein Urteil dahin zusammen, dass er einerseits ausgesprochene Neigung zum Naturalismus zeigt, indem er in der Selbsterhaltung das höchste Gut und das letzte Ziel des menschlichen Handelns sieht, andererseits einen stark theologisch-mystischen Zug verrät. Merk-

würdig ist, dass auch in seinem kühnen politischen Zukunftsgemälde, dem Sonnenstaat, in dem er seine Staatstheorie entwickelt und Ideen ausspricht, die erst viel später, besonders stark in unserer Zeit die Welt bewegen sollten, die Selbsterhaltung zu den Grundbegriffen gehört und doch wieder die Überwindung des Egoismus als erste Forderung des Gemeinwesens hingestellt wird. Auch hier entbehren seine Ausführungen der Konsequenz und Klarheit.

Wuttges Arbeit bestätigt das Urteil Sigwarts über den ganzen Mann (Kleine Schriften I, 127): „Ein treuer Repräsentant der Gährung heterogener Elemente und des unbändigen Dranges nach neuen Gestaltungen der idealen wie der wirklichen Welt, steht Campanella an der Scheide des siebzehnten Jahrhunderts, ein Mann von ungewöhnlicher Kraft des Geistes, von schöpferischer Phantasie, von titanischem Streben, von prophetischer Zuversicht, aber wunderbar phantastisch, abenteuerlich im Leben, abenteuerlich im Denken, einer der Merkwürdigsten unter den Bahnbrechern der neuen Ideen, durch welche ein Ausweg aus der Schulphilosophie des Mittelalters gesucht und eine Wissenschaft erstrebt wurde, in der das Gesamtbewusstsein der Zeit sich naturgemäss und ungehemmt verkörpern konnte."

Zur Kenntnis dieses bedeutenden Mannes giebt die gegenwärtige Schrift einen dankenswerten, verdienstlichen Beitrag.

Nagold (Württemberg). Seminarrektor Dr. **Brügel.**

Meister Jacob Böhme. Ein Beitrag zur Frage des nationalen Humanismus, von Dr. Alex. Wernicke, Direktor der Städtischen Oberrealschule und Professor an der Herzoglichen Technischen Hochschule zu Braunschweig. Beilage zum Jahresberichte der Städtischen Oberrealschule zu Braunschweig von Ostern 1898.

Den Kern dieser Abhandlung bildet der Bericht über eine Böhme-Feier in Braunschweig, bei welcher der Verfasser die Festrede gehalten hat. Es kommt ihm darauf an, die Bedeutung dieser Feier ins rechte Licht zu setzen, und darum zeigt er, weshalb sie sowohl bei dem Schulmann, als auch bei dem Volksfreunde Beachtung verdient. Jacob Böhme rechnet er zu den selbstlosen Persönlichkeiten von nationalem Gepräge, wie sie gerade unsere Zeit nötig habe. Zu solchen Persönlichkeiten unsere Kinder heranzubilden, ist die Aufgabe der Schule, und solche Persönlichkeiten dem Volke in festlichen Veranstaltungen vor die Augen zu stellen, das sollte sich jeder Volksfreund angelegen sein lassen. Die Schule arbeitet auf ihr Ziel hin, seitdem die Preussischen Lehrpläne vom 6. Januar 1892 „den nationalen Humanismus als das gemeinsame Kernstück der Erziehung" für alle höheren Schulen bestimmt haben. Der nationale Humanismus wird gepflegt durch den Unterricht in der Religion, im Deutschen und in der Geschichte, welche Fächer die Lehrpläne für die ethisch bedeutsamsten erklärten. National ist er, weil er aus der heimischen Kultur seine Kraft zieht, aus fremden Kulturen nur in-

soweit, als sie die heimische befruchtet haben oder noch befruchten. Dieser Humanismus bildet das Gegengewicht gegen die wirtschaftlichen Interessen unserer Zeit. Wohl hat auch die Schule ihnen Rechnung tragen müssen durch Einrichtung eines sechsklassigen allgemein bildenden Lehrganges. Aber sie sucht auch zugleich den Gefahren der Verflachung und der gegenseitigen Entfremdung, welche die berufliche Arbeit zwischen den Gliedern der Nation herbeiführen könnte, durch jene drei ethischen Unterrichtsfächer vorzubeugen, welche ein gemeinsames Gebiet des Denkens, Fühlens und Wollens schaffen sollen. Nachdem der Verfasser die Pflege des nationalen Humanismus als die Hauptaufgabe aller Schulen bestimmt hat, verbreitet er sich über die der Schule damit zugewiesene Doppelaufgabe: 1. die Dreiheit, welche die Fächer Religion, Deutsch und Geschichte bezeichnen, zur Einheit zu gestalten, 2. die anderen Fächer zu jener Einheit in Beziehung zu setzen. Er zeigt, wie die Lösung dieser Aufgabe möglich geworden ist durch den veränderten Begriff der allgemeinen Bildung, die nicht mehr bloss in die Kenntnis der alten Sprachen gesetzt wird, und andererseits durch den mehr und mehr anerkannten Grundsatz, dass es sich in der Schule nicht um Mitteilung von Gelehrsamkeit, sondern um Erziehung handle oder genauer um die Heranbildung zu Menschen, die ihre Zeit verstehen und auf ihre Zeit zu wirken vermögen. Für die Idee des nationalen Humanismus muss aber auch ausserhalb der Schule gewirkt werden. Dazu ist eine Erziehung von freierem Gepräge nötig, eine solche, bei der man den Erzieher nicht merkt. Man kann sie die Erziehung der Ungebildeten durch die Gebildeten nennen. Zu ihren Mitteln gehören öffentliche Feiern, zu denen sich alle Stände vereinen, Nationalfeste und die Vorführungen deutscher Kunst. Nachdem so für die Würdigung der Böhme-Feier der rechte Standpunkt gefunden ist, beschreibt Verfasser diese selbst und lässt dann seine Festrede folgen, in welcher er nach einem kurzen Überblick über Entwicklung und Bedeutung des deutschen Handwerkerstandes den Görlitzer Handwerker als den Mann schildert, welcher in dem Jahrhundert nach der Reformation, in der „Diadochenzeit der Pastoren“ für den deutsch-christlichen Gedanken gekämpft und gelitten hat.

Das ist etwa der Gedankengang der geistreichen Abhandlung, an der der Leser nur eines aussetzen dürfte, nämlich dass die beiden ersten Teile des schön gegliederten Ganzen zu eingehend behandelt sind, was den Genuss etwas beeinträchtigt.

Hagen i. W. **Bötticher.**

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. (Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift.) Herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg. Leipzig. C. E. M. Pfeffer. Jahrg. 1897 (Bd. 110. 111). Preis des Bandes (316 S.) 6 M.

Ein wesentlicher und in wertvoller Weise orientierender Teil dieser Zeitschrift ist mit kritischen Referaten über neue Erscheinungen,

Rezensionen und bibliographischen Übersichten ausgefüllt. — Eingeleitet wird der Jahrgang passend mit einem Gedenkblatt R. Euckens für den jüngeren Fichte, dessen hundertster Geburtstag (16. Juli 1896) fast unbemerkt vorübergegangen sei. Eucken empfindet es als eine Art Ungerechtigkeit, dass die zusammenfassenden Geister von der Nachwelt den führenden Männern so nachgesetzt würden. Da ist man dann so schnell bereit mit der Censur: Nur ein Eklektiker, ein Synkretist, und bedenkt nicht, dass gerade solche Leute dem Publikum seine Weltanschauung machen. Das ist wahr. Aber hier zeigt sich das Übermenschliche in der Mission des Genies, das die Welt doch zu empfinden scheint; die Ehrfurcht, die man vor dem älteren Fichte oder Hegel, vor Bach oder Beethoven hat, ist von fast religiöser Färbung. Und nur Persönlichkeiten ernten solche Ehrfurcht. Talente dagegen, wie der jüngere Fichte, haben etwas Unpersönliches, dem unpersönlichen „Publikum" Verwandtes. Daher pflegen sie die öffentliche Meinung zu machen. Jene ganze vermittelnde, moderne Richtung, von Schleiermacher bis Lotze, ist von ihnen hervorgebracht, eine Abspiegelung des Genialen in der Seele des Talentes; und soll man wirklich den qualitativen Unterschied zwischen beiden verwischen? — Es ist schwer, für die bezeichnete Richtung einen gemeinsamen Namen zu finden; es ist eine konservativ abgetönte Romantik, ihr Klassiker ist Lotze. Bd. 111, 2 bringt einige ungedruckte Briefe von ihm an Fechner, die jedoch rein persönlicher Art sind, hie und da aber Lotzes resignierend feine Denkungsweise durchschimmern lassen. Über eine ganz andere Richtung der Romantik berichtet Vorländer, nämlich über Sören Kierkegaards Angriff auf das Christentum. (Bd. 111, 2.) Kierkegaard ist etwas, wie ein christlicher Schopenhauer und Nietzsche, also durchaus ein Sohn der Romantik; wie diese in den objektiven „Ideen" keine Kategorien fanden für die Wirklichkeit des Schmerzes und der Liebe ihres Innern, so erscheint Kierkegaard, dem Kranken, Nervösen, die objektive, kühle Kirchlichkeit als ein Hohn auf sein wundes Herz. Darum will er die Ruhe der Kirche stören; sie soll nicht mehr ein blosser Kulturfaktor sein, sondern eine subjektive Macht. Fast noch interessanter als Kierkegaard selbst ist die Aufnahme, die er erfährt. Die kirchlichen Kreise lesen ihn zum Teil sehr gern, er erschüttert, packt — und es bleibt alles wie zuvor, obwohl er ihnen ihre Kirche als eine wahre Satanserfindung hinstellt. Woher dieser Misserfolg? Weil er nichts positiv Neues zu bieten hat! Denn die Parole: Zurück zum Urchristentume, flieht aus der Welt und Kultur! ist doch rein negativ. Interessant ist ja seine echt moderne Abneigung gegen alle Metaphysik. L. Busse bemüht sich (Bd. 111, 1), die Nützlichkeit der heut so vernachlässigten Metaphysik für Philosophie und Theologie nachzuweisen. Es ist ja ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, dass es solcher Mahnungen bedarf. Als wäre Metaphysik etwas, das man treiben oder vernachlässigen dürfe ganz nach Belieben. In einer Reihe von Sonetten, „Confessionen" betitelt (Bd. 110, 2),

schliesst O. Liebmann mit der Prophezeiung: „Solange Menschen Menschliches empfinden, solange wölbt sich fern in heilgen Fernen der höchste Dom mit seinen ewgen Sternen“. Aber von jeher haben die Menschen Übermenschliches empfunden und auch auszusprechen gesucht. Sicherlich ist es am verwunderlichsten, dass gerade die Vertreter des Christentums von Beruf sich so vor der Metaphysik ängstigen. Als wenn eine Verchristlichung des Erkennens nicht das einfache Korrelat wäre zu der vielbetonten Verchristlichung des Willens. Ja, jenes Ideal eines Luther, eines Böhme, Comenius, Bach: das einer weltüberlegenen christlichen Kultur, ist verloren gegangen. Man will nur ein Christentum als Kulturblüte, nicht eine Kultur, die aus dem Christentume erblüht wäre. Der Satz, das Christentum müsse dem Christen der Inbegriff aller Wahrheiten sein, klingt dem heutigen Geschlechte ungeheuerlich. Woher stammt die heutige Auffassung? Aus dem Rationalismus und Panlogismus. Leibniz war Hegels grosser Vorgänger in der Begründung des Satzes, dass die Natur von selbst zur Gnade führe. C. Lülmann behandelt (Bd. 111, 1) Leibniz' Anschauung vom Christentume. Wir können uns mit der als Materialsammlung wertvollen, übrigens sehr klar geschriebenen Abhandlung doch nicht ganz identifizieren. Es liegt etwas Tiefsinniges und Hochklassisches in Leibniz' Religionsphilosophie, das uns nicht zur rechten Geltung zu kommen scheint. Leibniz' Anschauung ist nicht, wie der Verfasser meint, ethisch, sondern durchaus metaphysisch bestimmt — das eben unterscheidet ihn von seinen heutigen Erben. Jene apriorische Begründung der Theodicee (der Kampf der Weltpläne um die Bewusstseins- und Willensschwelle Gottes) begründet seine Anschauung, dass die Welt die sich realisierende absolute Vernunft ist; wie ein Vorgänger Hegels, so ist er sozusagen ein Fortsetzer der griechischen Theologie vom Logos als der Weltseele. — Doch genug. Noch manche andere Aufsätze wären namhaft zu machen, besonders eine schätzenswerte Abhandlung von H. Schwarz: Descartes, Untersuchungen über die Erkenntnis der Aussenwelt (Bd. 110, 1). Die übrigen systematischen Aufsätze sind meist erkenntnistheoretischen und ethischen Gehaltes.

Berlin. **Dr. G. A. Wyneken.**

V. Heyfelder, Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. Berlin 1897. R. Gaertners Verlag. 81 S. gr. 8°. 1,60 M.

Ein wichtiger Vorzug dieser sorgfältigen und trefflichen Arbeit ist, dass der Verfasser, ausgerüstet mit einer ungewöhnlich sicheren Beherrschung des Kantischen Kritizismus ans Werk geht. Helmholtz' will eine Art reformierter Kantianismus sein, und mit überzeugender Klarheit weist der Verf. (s. besonders I, 2 und II, 1) nach, dass davon nicht die Rede sein kann. Es wäre, beiläufig gesagt, keine undankbare Aufgabe für das kritische Talent des Verf., auch einmal jene naturwissenschaftlich bestimmte Lehre, die sich für Spinozismus hält, einer gleichen Prüfung zu unterwerfen. Denn mit Recht erklärt

der Verf. Helmholtz' Standpunkt aus seinem rein naturwissenschaftlichen Ausgangspunkte. Von hier aus musste er schnell zur Einsicht in die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten der Dinge kommen. „Eine derartige Nötigung, Positionen der naiven Ansicht aufzugeben, liegt für die Naturwissenschaft nicht vor in Rücksicht auf die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Aussenwelt." Das Problem von Ich und Nicht-ich ist Helmholtz gar nicht aufgegangen; aber nicht genug, dass er damit die ganze spekulative Arbeit der grossen nachkantischen Philosophen ignoriert, auch Kant selbst fasst er so transcendental-realistisch auf, dass sein reformierter Kantianismus kaum etwas anderes ist, als die Lehre Lockes. Eben von diesem naiven Standpunkt aus konnte Helmholtz glauben, das erkenntnistheoretische Grundproblem einfach psychologisch lösen zu können. Hiergegen richtet sich die überzeugende Kritik, die der Verfasser in seine objektive Darstellung der Helmholtzschen Lehre einflicht.

Berlin. Dr. Wyneken.

D. Dr. O. Riemann, Der lebendige Christus. Eine Auswahl von Predigten. Magdeburg. C. E. Klotz. 1898. XI u. 238 S. gr. 8⁰. 4 M.; geb. 5 M.

Diese Predigten — der 3. Teil der Predigten und Reden des Verfassers — richten sich an gebildete, aber kirchlich interessierte Leser und zeichnen sich durch Kürze aus. Ihrer Form nach sind sie unzweifelhaft geistreich, und nur selten lässt den Verfasser der gute Geschmack im Stiche. Übrigens lassen die Predigten auch eine angenehme Einfachheit nicht vermissen. Was ihren Inhalt anbetrifft, so ist hervorzuheben, dass sie eben wirklich auf die Interessen moderner kirchlicher Kreise, und ohne charakterlose Konnivenz, eingehen. Aber sie teilen die Eigentümlichkeit fast aller Predigten, dass sie die Hauptsache voraussetzen. Man denke sich, dieser Band falle etwa einem gebildeten Buddhisten in die Hand: derselbe wird absolut nicht im Stande sein, hieraus sich eine Vorstellung von der christlichen Religion zu machen. Ists ein Zufall, dass in manchen Predigten der Name Christi entbehrlich ist, ja, fast fehlt? Man sagt, der Prediger müsse die Elemente des Christentums voraussetzen. Aber sollte wirklich der Hörer von sich aus mit den Worten: Auf, gehe zu Christus! einen unbildlichen Sinn verbinden können? Hic Rhodus, hic salta! Gerade das Vielgenutzte wird damit allmählich ins Unbewusste gedrängt, wird Teil des Instinktes, aber nur als mühelose Redewendung, und auch Denken ist nur leises Sprechen. Darüber liesse sich viel sagen; gerade die elementarsten Begriffe fehlen dem Laien heute; und nicht dem Laien allein. Dr. Wyneken.

J. Lattmann, Ratichius und die Ratichianer Helwig, Fürst Ludwig und Walther, Kromayer, Evenius und Herzog Ernst; auch Rhenius. Zur Geschichte der Pädagogik. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1898. IV u. 260 S. gr. 8⁰. 5 M.



Die Ratichiusforschung ist in neuerer Zeit mehr und mehr zu dem Ergebnisse gelangt, dass Ratichius es in der That verdient, den grossen Pädagogen Deutschlands zugezählt zu werden. Bei den hierauf bezüglichen Untersuchungen ist aber auch zu Tage getreten, wie weit sich die an jenen Mann anknüpfende Bewegung erstreckt hat, und neben ihm ist nun eine ganze Reihe von Pädagogen namhaft gemacht worden, die seiner Methode sich angeschlossen und dieselbe je nach ihrer Eigenart und nach den Verhältnissen, in denen sie wirkten, aus- und fortgebildet haben. Die Arbeit über diese Ratichianer hat durch das oben genannte Buch eine wesentliche Förderung erfahren; der Verfasser, der erst kürzlich durch seine Geschichte der Methodik des Lateinunterrichts eine wichtige Ergänzung zur Geschichte der Pädagogik überhaupt geliefert hat, ist darin einer Anzahl von Ratichianern näher getreten und hat zu ihrer Charakteristik und zur Würdigung ihrer pädagogischen Bedeutung schätzenswertes Material zusammengestellt, kurz, er hat ein Buch geschrieben, an dem Niemand vorübergehen darf, der in der Pädagogik des 17. Jahrhunderts zu Hause sein will. Kann man also im allgemeinen mit der Absicht Lattmanns, dem Ratichius „die richtige Stellung zu geben, besonders aber auch die wahre Bedeutung der Ratichianer ins rechte Licht zu stellen", einverstanden sein, so verdient anderseits sein Bestreben, Ratichius „nur als pädagogischen Phantasten und Abenteurer" anzusehen, entschiedenen Widerspruch. So tadelnswert es sein würde, wollte man versuchen, den Didaktikus von allen Fehlern und Schwächen reinzuwaschen und alle Schuld an dem Misslingen seiner Pläne auf andere zu schieben, so wenig gerechtfertigt erscheint es, wenn der Verfasser das Gegenteil thut und in dem Bestreben, den Ratichianern, zumal Evenius, zu ihrem Rechte zu verhelfen, dem Ratichius fast jede Bedeutung abspricht und an seinem Charakter nichts gutes lässt. So verfällt Lattmann in den Fehler, den er den Lobrednern des Ratichius vorwirft, selbst und lässt sich von seinem Eifer bisweilen zu weit führen. Es ist hier nicht der Ort auf einzelnes einzugehen, aber auf zwei Punkte möchte ich doch hinweisen: 1. Helwig nennt den Ratichius einen Schwärmer und Zänker und wird damit wohl Recht haben, Lattmann selbst bezeichnet ihn als Phantasten; passt es wohl dazu, wenn er ihn daneben als einen schlauen und berechnenden, seine Gedanken mit Vorbedacht in doppelsinnige Worte hüllenden Menschen darstellt? Er widerspricht übrigens selbst diesem Urteil, indem er (S. 31, Anm.) erklärt: „Eine solch abwägende Redeform ist der Natur des R. zuwider." 2. Kann man wirklich aus der damals verbreiteten Neigung zu geheimen Gesellschaften und aus den Idealen der von Ratichius vertretenen Sache allein, wie Lattmann will, es erklären, dass immer und immer wieder wahrhaft bedeutende und grossgesinnte Männer, Politiker wie Gelehrte, sich von ihm anziehen und begeistern liessen? Einem Manne ohne alle Genialität und innerer Tiefe wäre das vielleicht in einem und dem andern Falle, sicherlich aber nicht so oft gelungen, wie bei Ratichius es geschehen

ist. Nein, je mehr man durch Einzelforschung in die pädagogische Bewegung jener Zeit eindringen wird, je mehr Ratichianer dabei zum Vorschein kommen werden — denn nur einige von ihnen, wenn auch vielleicht die hervorragendsten, hat Lattmann behandelt —, desto deutlicher wird sich zeigen, dass das Gemeinsame, das sie alle verbindet, eben von Ratichius stammt, und dass er in der That den Namen eines Schulhauptes verdient, wenn auch er natürlich, nicht anders als ein Comenius und Pestalozzi, auf den Schultern seiner Vorgänger steht und seine Grundsätze von andern weiter ausgeführt und fruchtbar gemacht worden sind.

Zwickau i. S. **P. Stötzner.**

Otto Kämmel. Christian Weise, ein sächsischer Gymnasialrektor aus der Reformzeit des 17. Jahrhunderts. Der XLIV. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Dresden gewidmet von den höheren Schulen Sachsens. Leipzig, B. G. Teubner, 1897. Gr. 8⁰. IV, 85 S. 2,80 Mk.

Bis vor Kurzem räumte man Christian Weise (1642—1708) nur in der Litteraturgeschichte einen Platz ein, wo man ihn seiner Schreibseligkeit wegen zu tadeln, seine „naturelle“ Dichtungsart aber im Gegensatz zu Lohenstein zu loben pflegte; in der Geschichte der Pädagogik dagegen fand er höchstens als Verfasser zahlreicher Schulkomödien Erwähnung. Neuere Forschungen indessen haben ergeben, dass Weise als Pädagoge doch eine wesentlich höhere Schätzung verdient, als bisher angenommen wurde. Auch er ist den pädagogischen Reformern des 17. Jahrhunderts zuzurechnen, und was ein Ratke und Comenius in der ersten Hälfte dieses Zeitraums gefordert hatten, Pflege der Muttersprache, ohne dabei das Latein zu vernachlässigen, und Berücksichtigung der Realien im Unterrichte, das hat auch er dann vertreten und ist dabei noch einen Schritt weitergegangen, indem er von der lateinischen Komposition seine Schüler zur „deutschen Oratorie“ weiterführte. Denn: »non scholae sed vitae discendum est« lautete sein Wahlspruch, „nicht Römer und Athener will er erziehen, sondern Menschen der Gegenwart . . . Seine beiden Ziele sind: christliche Frömmigkeit und Wissenschaft fürs Leben.“ In diesem Sinne hat Weise nicht nur an seiner Schule gewirkt, sondern seine Methode und seine Schriften haben weithin Einfluss gehabt. So etwa charakterisiert O. Kämmel in der vorliegenden Schrift den alten Zittauer Rektor. In der Einleitung dazu handelt der Verfasser von den Wandlungen des deutschen Bildungsideals, das seit der Reformation viermal gewechselt hat: vom konfessionellen Theologen und Humanisten des 16. Jahrhunderts kam man zum homo politicus des folgenden; aus diesem machte das 18. Jahrhundert einen philosophisch-ästhetischen Weltbürger, bis endlich unsere Zeit in dem wissenschaftlich gebildeten, aber auch wahrhaften Staatsbürger das Ideal eines Mannes zu sehen angefangen hat. Dass Weise ein hervorragender Vertreter der zweiten Richtung war, geht aus dem oben Gesagten hervor. Kämmel



schildert dann sein Leben in drei Abschnitten (Bildungsgang 1642 bis 1670, Professur in Weissenfels 1670—1678, das Rektorat in Zittau 1678—1708); das nächste Kapitel ist Weises pädagogischen Reformgedanken und Reformen gewidmet, wovon bereits eingangs die Rede war, und im Schlusskapitel, dem noch reichliche Anmerkungen und ein Unterrichtsplan für den Winter 1678/79 folgen, wird allerlei Häusliches und Persönliches berichtet, das recht geeignet ist, die liebenswürdige Persönlichkeit Weises ins beste Licht zu setzen. Dabei fehlt nicht der historische Hintergrund, und seine Detailmalerei nebst liebevoller Betonung des Örtlichen, wie sie eben nur einem Landsmanne Weises möglich war, vervollständigen das Bild und verleihen ihm wahres Leben. Man hätte nur wünschen mögen, dass, was freilich in einer Gelegenheitsschrift nicht wohl möglich war, das Lebensbild Weises dadurch eine Erweiterung gefunden hätte, dass neben seiner pädagogischen Bedeutung auch seine Stellung in der Litteraturgeschichte nicht nur gestreift, sondern eingehend gewürdigt worden wäre: es würde gewiss ein prächtiges Buch geworden sein!

Zwickau i. S. **P. Stötzner.**

Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten von Friedrich Albert Lange. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing 1897. XVI u. 94 S. 12°. 0,90 M.

Dieses Buch ist mehr als 20 Jahre nach dem Tode seines Verfassers von Dr. O. A. Ellissen in Einbeck als 79. Lieferung der Sammlung deutscher Schulausgaben kürzlich herausgegeben worden. Und obwohl der Kommentar selbst unvollendet ist und z. B. ein so wichtiges Stück wie „der Spaziergang“ darin ganz fehlt, ist die Veröffentlichung dieser Arbeit des berühmten Verfassers der Geschichte des Materialismus nur willkommen zu heissen. Denn offenbar hat eine grosse Liebe zu dem Gegenstande dem Verfasser die Hand geführt. Lange macht einen Unterschied zwischen den philosophischen Abhandlungen und den Gedichten Schillers und meint von den letzteren, dass sie jenen überlegen seien, dass der Philosoph Schiller sich hier selbständiger, allseitiger und zugleich tiefer zeige als in den Abhandlungen. Seine Liebe aber zu der Philosophie dieser Gedichte hat Lange manches erkennen lassen, was anderen Auslegern entgangen ist. Der Kommentar ist zumal in demjenigen Teil, der das von Lange am höchsten geschätzte Gedicht „das Ideal und das Leben“ behandelt, von einem liebenswürdigen Schwunge, der vorteilhaft von der hier in anderen Kommentaren anzutreffenden Trockenheit und Unbeholfenheit absticht. Besonders glücklich und fesselnd wird von Lange dargelegt, wie das Gedicht mit der Umwandlung der Überschrift aus dem „Reich der Schatten“ in „das Ideal und das Leben“ sich im Inhalt erheblich verändert hat. Das Bedeutsamste der Langeschen Arbeit dürfte jedoch in den einleitenden grösseren Abschnitten zu erblicken sein, die überschrieben sind „Philosophie und Poesie“ und „die Philosophie der Ideendichtung“. Hier zeigt sich die grosse innere Verwandtschaft

Langes mit Schiller, auf die sich seine Liebe zu dem philosophischen Dichter gründet. Lange meint aber mit Schiller über die kritische Philosophie Kants, der beide Männer übrigens zuneigen, an einem Punkte hinausgehen zu sollen: nämlich in der Beantwortung der Frage, wie die bleibende wirkliche Unzulänglichkeit des Menschen gegenüber dem Gesetz der Idealität oder Mustergültigkeit des Verhaltens, welche Unzulänglichkeit Lange und Schiller nicht weniger als Kant annehmen, zu überwinden sei. Die Antwort Schillers und Langes auf diese Frage dürfen wir aber nach S. 31 unserer Schrift aus Worten von A. W. Schlegel entnehmen, mit denen dieser in vermutlichem Einverständnis mit Schiller Strophen von „Ideal und Leben" umschrieb. Die Worte Schlegels lauten: „Indem wir die Tugend als schön empfinden und ihr Ideal mit voller Liebe umfassen, wird es gewissermassen Eigentum unseres Herzens." Das hier Gesagte führt weiter auf den bekannten Schillerschen Gedanken, dass die blosse Achtung vor dem Gesetz, bei der der Mensch nach Kant zu verbleiben habe, durch Liebe und freie Neigung zum Guten zu ersetzen. Und damit haben wir denn dasjenige angegeben, was Lange etwas überschwänglich und nicht gerade glücklich eine „ästhetische Erlösung" nennt, die er einer Kantischen moralischen Auflösung der gleichen Aufgabe entgegenstellt. Zu solcher ästhetischen Erlösung sei hier nur soviel bemerkt, dass Kant nicht etwa, wie man hiernach meinen könnte, den Vorzug der Liebe vor der Achtung im Verhältnis zum Gesetze je bestritten hat. Sagt er doch in der Anmerkung zum dritten Stück seiner Religionslehre wörtlich: „Das höchste für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist die Liebe des Gesetzes." Worin er aber von Schiller und Lange abweicht, das ist, dass er dieses Höhere für etwas sehr viel weniger leicht zu Verwirklichendes als sie gehalten hat. In seinem unerbittlichen Realismus konnte Kant nicht so gering wie die Dichter die dunklen Mächte der Welt und des menschlichen Herzens veranschlagen, die es uns erschweren, zu einer Liebe des Gesetzes zu gelangen, welche diesen Namen wirklich verdient.

H. Romundt.

Briefe von und über Jacob Frohschammer[1]). Leopold von Ranke hat im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen „Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen" (Leipzig, Verlag von Duncker u. Humblot 1873) gesagt: „Zeitgenossen pflegen einander nur äusserlich zu kennen. Die wirksamen Männer folgen allezeit ihren eigenen Impulsen und suchen dieselben soviel als möglich zur Geltung zu bringen. Von den inneren Antrieben Anderer, besonders derer, mit denen man in Gegensatz gerät, bildet man sich gewöhnlich nur einen sehr oberflächlichen Begriff. Und die Missverständnisse,

[1]) Herausgegeben von Bernhard Münz. Leipzig, Verlag von Georg Heinrich Meyer. 1897. VII u. 243 S. gr. 8° 5 M.



die hieraus entstehen, hören nicht mit dem Leben auf; sie gestalten sich vielmehr nicht selten zu einer Tradition, welche in die historische Auffassung eindringt und dieselbe so lange beherrscht, bis der Forscher auf Dokumente stösst, welche ihm in dem Gewirre der einander widersprechenden Überlieferungen ein sicheres Urteil an die Hand geben.“ Diese Worte des von der lautersten Menschen- und Lebenskenntnis durchdrungenen grossen Historikers hätten auch der Briefsammlung, welche Dr. Bernhard Münz in Wien im Interesse der richtigen Beurteilung eines charaktervollen, aber eben deswegen vielfach verkannten und angefeindeten Denkers herausgegeben hat, vorangestellt werden können. Der im Jahre 1893 verstorbene Dr. Jacob Frohschammer war zwar nur der Sohn eines einfachen Landmannes, aber seine Gesinnung, die energische Richtung seines Geistes auf die höchsten Aufgaben der Menschheit und die Ausdauer, mit der er den ihm verordneten Kampf für die Wahrheit und das Recht des Gewissens bis an sein Ende durchgeführt hat, hatten ein königliches Gepräge, welches nicht bloss in der himmlischen Welt, wie wir hoffen, hervorleuchten wird, sondern auch in dieser gegenwärtigen zur Anerkennung gebracht zu werden verdient. Hierzu wird diese Briefsammlung sicherlich mitwirken. Nur durch eine königliche Gesinnung, wie sie Petrus (1. Petr. 2.) von allen Christen fordert, nur durch das Bewusstsein, durch Christus mit Gott selbst in unmittelbarem Verkehr zu stehen und dadurch zur vollen Geistesfreiheit berufen zu sein, konnte Frohschammer sich mit der streng klerikalen Erziehung, in der er aufgewachsen, zu einem philosophischen Standpunkt emporarbeiten, der ihm einen freien Umblick in das Gebiet der menschlichen Gedankenarbeit gestattete. Streben nach objektiver und subjektiver Wahrheit galt ihm als das Wesen der Philosophie. Dadurch wurde sie ihm das Band mit allen von diesem Streben erfüllten Menschen in allen Konfessionen und Religionen. Wie Jacob Boehme ist auch er von der Überzeugung ausgegangen, dass die Welt der unermessliche Organismus sei, in welchem Gott von Ewigkeit her wohnt und wirkt und dass in ihm Geist und Stoff in dem innigsten Zusammenhang stehen. Dadurch erkannte er auch die Notwendigkeit einer natur- und vernunftgemässen Erziehung der Jugend und der selbständigen Organisation des Schulwesens unter der Leitung der Staatsregierung. Über seine unermüdliche Thätigkeit zur Verbreitung dieser Grundsätze giebt diese Briefsammlung eine sehr dankenswerte Auskunft. Man lernt dadurch einen Denker und Gelehrten kennen, der der Menschheit, zunächst aber unserem deutschen Volke, einen reellen Nutzen bringen wollte, und zugleich einen Charakter, der sich durch keine Schwierigkeit abschrecken lässt. Wertvoll werden für viele Leser die biographischen Mitteilungen sein, die der Herausgeber teils vorangeschickt, teils eingeflochten hat. Bei der Lebensskizze des Professors Friedrich Kirchner vermissen wir die Erwähnung seiner Schrift: „Diätetik des Geistes. Eine Anleitung zur Selbsterziehung“. (Berlin u. Leipzig. Verlag von J. Guttentag. 1884.) Sie kann zur

Anwendung der Grundsätze Frohschammers auf das eigene Leben und Streben vortreffliche Dienste leisten. Hoffentlich kann bei einer zweiten Auflage diese Sammlung noch vermehrt werden, da noch viele Briefe Frohschammers im Verborgenen schlummern, die wesentlich zum Verständnis und zur richtigen Beurteilung dieses edlen Denkers und Menschenfreundes beitragen könnten.

B. Baehring.

Nachrichten.

Jegliches Streben gewinnt an Kraft wie an Sicherheit, wenn seine Träger sich bewusst sein dürfen, das Werk einer grossen, wenn auch vielleicht verdunkelten oder halbvergessenen Vergangenheit fortzusetzen. Das ist die Bedeutung, welche **grossen Überlieferungen** innewohnt; mit der Sicherheit geben sie denen, die wirklich davon erfüllt sind, auch Wärme, Begeisterung und Opferwilligkeit. Dabei sind die Formen, unter welchen ältere Gedanken und Bestrebungen in der Gegenwart sich fortpflanzen oder neu beleben, zwar dann von grosser Bedeutung, wenn auch sie alt und ehrwürdig sind, aber sie sind doch nicht das Wesentliche eines solchen Unternehmens. Grosse Traditionen sind ein wertvollerer Besitz als Machtmittel, die sich in Zahlen darstellen lassen und sie haben den Vorzug, dass sie unverlierbar sind, sofern sie nur gepflegt werden. Deshalb hat jede Organisation, ob sie nun als Gemeinschaft, Gesellschaft, Bund, Orden oder Brüderschaft existiert, in ihrem eigensten Interesse die dringende Pflicht, *ihre eigne Geschichte anzubauen und zu pflegen.*

In protestantischen Kreisen wird sehr vielfach, und zwar mit vollem Recht, darauf hingewiesen, welche reichen geistigen und wirtschaftlichen Kräfte Länder wie Spanien und Frankreich durch die **Glaubensverfolgungen** des 16. und 17. Jahrhunderts von sich gestossen haben. Sehr richtig wird dann bemerkt, dass diejenigen Länder, welche die Glaubensflüchtlinge aufnahmen, wie z. B. Brandenburg-Preussen, den grössten Gewinn für ihre geistige, sittliche und politische Entwicklung gerade aus den Kräften dieser thätigen und opferwilligen Männer gezogen haben. Um so auffallender ist es, dass die landläufige Geschichtschreibung die entsetzlichen Verfolgungen völlig todt schweigt, welche auf *protestantischem Boden* seit 1524 gegen alle sog. Schwärmer, Anabaptisten und Sektierer in Scene gesetzt worden sind. Offenbar ist man vielfach noch heute der Ansicht, dass *diese* Verfolgungen einen heilsamen Aderlass dargestellt haben. Haben aber nicht Holland, England und vor allem die Vereinigten Staaten, die bis tief in das



18. Jahrhundert hinein die Zufluchtsländer der Misshandelten bildeten, ebenso grossen Gewinn von diesen Leuten gehabt, wie Brandenburg-Preussen einst von den Hugenotten? Man kennt offenbar in weiten Kreisen gar nicht einmal die Thatsache, dass seit 1525 viele Tausende armer „Täufer" über die Grenzen gedrängt worden sind und dass die ersten geschlossenen deutschen Kolonien in Amerika aus deutschen Mennoniten bestanden, die der Heimat den Rücken kehren mussten (1683). Diese Pioniere sind es dann gewesen, die jene anderen Tausende deutscher Auswanderer in die neue Welt nachgezogen haben. Ist dieser Aderlass etwa ebenfalls für Deutschland ein Glück gewesen?

Auf der Meissener Pastoral-Konferenz des Jahres 1887 hat Herr Lic. theol. **P. Drews**, damals Pfarrer, einen Vortrag über „Humanismus und Reformation" gehalten, der dann bei Fr. W. Grunow in Leipzig im Druck erschienen ist. Wir können das abfällige Gesamturteil über den Humanismus, das der Verfasser, trotz der Anerkennung einiger guter Seiten, abgiebt, nicht unterschreiben, aber in manchen Punkten hat Drews u. E. ganz recht gesehen, besonders in der Beurteilung der tiefen Unterschiede, welche den Humanismus von der nachmaligen lutherischen Staatskirche trennen. Es kann zu nichts führen, wenn diese Unterschiede vertuscht werden: sie sind vorhanden und man muss auf beiden Seiten damit rechnen. Gegenüber den Anschauungen, wie sie z. B. Geiger über die Zusammenhänge beider Strömungen vertritt, sagt Drews S. 17: „Dem gegenüber glaube ich behaupten zu müssen, dass wenigstens die lutherische Reformation (anders steht hier Zwingli, von dem ich hier abzusehen mir gestatte) eine durchaus selbständige Grösse ist: sie ist weder aus dem Humanismus hervorgewachsen, noch hat sie von demselben einzelne Prinzipien entlehnt [1]). Die Verwandtschaft beider ist, wenn wir auf die letzten Motive zurückgehen, eine scheinbare, und wenn der Humanismus Raum geschaffen hat für die Reformation, so umgekehrt dieser für die wirklich gesunden Gedanken des Humanismus." Drews sucht dies durch den geistigen Entwicklungsgang Luthers zu beweisen. Allerdings habe Luther zeitweilig eine „gewisse humanistische Luft geatmet", auch Verbindungen mit einigen Humanisten gehabt, aber er sei nie „Mitglied des Humanistenbundes gewesen" (was ganz richtig ist) und habe „sich stets wie eine weisse Schwalbe unter den ‚Poeten' gefühlt". Sehr bezeichnend sei in dieser Beziehung sein Aufenthalt in Rom. Gerade hier, wo doch die Antike ihm so nahe trat, „war Luther nur der Mönch". „Er besucht wohl die alten römischen Kaiserbauten und die Stätten, die durch die Geschichte wichtig waren, aber lieber kehrt er doch in die Kirchen und Kapellen ein, um sich Gnaden zu erwerben, die hier so reichlich flossen." Sehr beachtenswert ist dann der von Drews angetretene Nachweis, dass im Grunde der Katholik, der seinen Glauben ernst nahm, Luther näher stand und steht, als der Humanist. Wir wollen Drews' eigene Worte wiedergeben: „Wenn ein Humanist sich mit wahrer Herzensüberzeugung zu Luther bekannte, so

---

[1]) Die Stelle ist von Drews gesperrt worden.



hatte er einen nicht geringeren inneren Bruch zu durchleben, als ein scholastisch gebildeter Katholik. Er musste auf hohe Ideale verzichten, er musste die *μετάνοια* ebenso durchmachen, ja vielleicht noch viel mehr, als jeder andere; denn der mit Ernst nach seinem Seelenfrieden ringende Katholik stand Luther, stand dem Evangelium sogar näher als ein Humanist" [1]). — Wenn wir diese Schrift aus dem Jahre 1887 jetzt erwähnen, so geschieht es u. A. auch deshalb, weil die Ansichten des Verfassers eine erhöhte Bedeutung dadurch gewonnen haben, dass derselbe inzwischen berufen worden ist, als Professor der Kirchengeschichte die angehenden Theologen in Jena in seinen Anschauungen zu unterrichten und auf ihr Amt vorzubereiten.

In der soeben erwähnten Schrift von P. Drews, „Humanismus und Reformation", verdient die Bemerkung Beachtung, dass Zwingli und die Reformierten zum Humanismus eine andere, d. h. näher verwandte Stellung einnehmen, als die Lutheraner. Wenn nun Drews weiterer Nachweis richtig ist, dass Lutheraner und ernste Katholiken sich innerlich weit näher stehen, als Lutheraner und Humanisten, so kommt man zu demselben Ergebnis, das im 17. Jahrhundert von vielen lutherischen Kanzeln gepredigt zu werden pflegte — man denke an die bekannten Predigten des kursächsischen Hofpredigers Matthias Hoë von Hoënegg † 1645 —, dass nämlich jeder wirkliche und ächte Anhänger Luthers sich der römischen Kirche näher verwandt fühle als den Reformierten.

Es wäre von Interesse, aus den Schriften des Comenius (besonders aus den nur handschriftlich erhaltenen, die nicht für den Druck bestimmt waren) einmal festzustellen, ob die von ihm geförderten Akademien und die geplanten Collegia Lucis für ihn zusammenfielen oder nicht. Wir haben in den M.H. der C.G. 1897 S. 272 ff. einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der sog. Collegia Lucis, in denen nach Comenius das Licht der Weisheit oder, wie er sagt, das Lumen mentale oder Lumen Pansophicum leuchten sollte [2]), gebracht, auf den wir hier nochmals hinweisen möchten. Unter dem Namen Academia verstand Comenius nicht etwa eine Hochschule; vielmehr dachte er sich seine „Akademien" (wie er selbst sagt) ausserhalb der Universitäten als „Werkstätten des Lebens" und als Schlussstein aller der von ihm geplanten Organisationen, welche die Begründung des Gottesreichs auf Erden bezweckten. Es war eine Organisation freier Männer von gutem Rufe, die in regelmässigen Versammlungen den Aufbau des „Tempels der Weisheit" sich zum Ziel setzten und deren Licht in die weitesten Kreise erleuchtend und versöhnend dringen sollte.

Man hat wohl bezweifelt, ob die deutschen Gesellschaften oder „Akademien" des 17. Jahrhunderts, welche unter dem Namen der „Deut-

---

[1]) Von uns gesperrte Worte. Die Schriftleitung.

[2]) „Ad subvertendum Babylonem tum illam magnam tum nostras minutas" giebt es nach Comenius (a. O. S. 273) mehrere Mittel, darunter an erster Stelle: Lumen Mentium, depuratius et universalius atque adhuc Scholae, Politiae, Ecclesia ipsa habuerunt etc.

schen Sprachgesellschaften" bekannt geworden sind, deren Geschichte wir in den M.H. der C.G. 1895 S. 1 ff. erörtert haben, „geheime Gesellschaften" gewesen sind. Zur Beurteilung dieser Frage möge hier folgende Thatsache erwähnt werden. Im Juni 1648 hielten die „Brüder" (die Mitglieder nannten sich im vertrauten Kreise Brüder), welche in Weimar wohnten (die Gesellschaft besass örtliche Organisationen), eine der bei ihnen üblichen Sitzungen und Arbeiten ab; der Zweck war eine Aufnahme; man stellte eine „Prüfung" mit dem Aufnahmesuchenden an und „vollzog alles nach Ordnung". Zu dieser Prüfung gehörte, wie überliefert ist (Keller a. O. S. 27), das „Hänseln", d. h. sog. Spiele, Proben mit Wasser und Feuer, wie sie bei den Aufnahmegebräuchen der Zünfte vorkommen, die wohl den Zweck hatten, die Festigkeit des Entschlusses zu prüfen. Bei Vollziehung des Aktes stellte es sich heraus, dass einer der Mitwirkenden, der als Besuchender anwesend war, seinen Brudernamen nicht sofort nennen konnte und schliesslich erklärte, der „Artzneiende" zu heissen; wir kennen den bürgerlichen Namen des betreffenden nicht. Als Fürst Ludwig von Anhalt, dem das Protokoll als Leiter der ganzen „Sozietät" zugestellt wurde, die Aufnahmeverhandlung las, bemerkte er, dass der „Artzneiende", d. h. der wirklich in den Listen sogenannte Bruder, gar nicht in Weimar anwesend gewesen war. Darauf schrieb Fürst Ludwig unter dem 7. August 1648 dem Herzog Wilhelm von Sachsen-Weimar, der offenbar an der Spitze der Weimarer Brüder stand, „er möge sich vor solchen selbstangebenden Fremden wol fürsehen". (s. Krause, Fürst Ludwig von Anhalt III, 23.)

Mit Bezugnahme auf die in unserem letzten Heft (M.H. 1898 3/4 S. 134) gegebene Notiz über Jakob Friedrich von Bielefelds Ansicht vom **Ursprung der Bauhütten** werden wir darauf aufmerksam gemacht, dass es keineswegs bloss die klerikale Presse ist, welche behauptet, dass der Geist der Freimaurerei ein Erzeugnis des englischen Deismus und jede Annahme eines früheren Ursprungs vor 1717 ein Phantasiegebilde sei. Vielmehr sei dieselbe Ansicht u. A. von Dr. Fr. Nielsen, Professor der Kirchengeschichte in Kopenhagen, in seiner weit verbreiteten Schrift „Freimaurertum und Christentum" zu Anfang der achtziger Jahre in gleicher Weise (und zwar unter vielfacher Berufung auf bekannte Schriftsteller wie J. G. Findel) ausgesprochen und vertreten worden, habe aber damals auch bereits von dem Archidiakonus G. A. Schiffmann nachdrücklichen Widerspruch erfahren. Mir sind die in Rede stehenden Schriften nicht zur Hand[1]). Sicher ist ja allerdings, dass alle Gegner der Logen ein Interesse daran haben, zu glauben oder glauben zu machen, diese „Sekte" sei im Jahre 1717 entstanden, also eine neue Erscheinung; denn erst dann kann mit einiger Aussicht auf Erfolg der Beweis versucht werden, dass der damals mächtige englische Deismus der Vater der „Sekte" gewesen ist. Da es ja immer einzelne Freimaurer gegeben haben mag, die auch später den Standpunkt

[1]) In einer andern mir bekannten Schrift Nielsens, Loge und Kirche, Lpz. 1883 S. 17, sagt er: „Die Loge ist nur eine aus dem vorigen Jahrhundert stammende Gesellschaft mit moralischen Zwecken."



des Deismus als richtig erkannten, so mag jene kirchliche Theorie hier und da auch innerhalb des Bundes Befürworter gefunden haben. Indessen hat in solchen Fragen nicht ein beliebiges einzelnes Mitglied das Recht, für seine Auffassung ein autoritatives Ansehn zu beanspruchen und insofern besagt die Berufung Nielsens auf Findel u. A. nicht sehr viel. Viel entscheidender ist die Frage, wie sich die Mitbegründer der Logen (dazu darf man Jakob Friedrich von Bielefeld wenigstens für Deutschland zählen) und die anerkannten amtlichen Organe, zumal der ältesten Zeiten, zu der Angelegenheit gestellt haben. Es wäre erwünscht, wenn man gelegentlich darüber etwas Näheres erfahren könnte.

Hier will ich nur erwähnen, dass der Titel der ältesten Ausgabe des berühmten Konstitutionen-Buchs (von 1723) folgendermassen lautet: „The Constitutions of the Freemasons. Containing the History, Charges, Regulations etc. of that **most ancient** and right worshipful Fraternity. For the use of the Lodges. London. Printed by Will. Hunter etc. 1723.“ Dies Buch ist das Gesetzbuch der Grossloge von England, welche von Anderson im Auftrag und mit Billigung dieser Grossloge herausgegeben wurde.

Herr Prof. Dr. **C. Th. Lion** in Eisenach teilt uns mit, dass gegenwärtig die vierte Auflage seiner Ausgabe von Comenius' Grosser Unterrichtslehre nebst Lebensbeschreibung (Langensalza, Beyer u. Söhne) im Druck ist. Die erste Auflage erschien 1875 (376 S. 8°), die zweite 1883, die dritte 1891. Zugleich wird Lion die Mutterschule des Comenius im deutschen Original neu herausgeben und dieselben mit Anmerkungen versehen, die auf einen Vergleich mit dem lat. Original Bezug nehmen. Vielleicht soll sich daran noch eine Übersetzung des Spicilegium anschliessen.

Wir möchten auch an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, was Direktor Reber oben (S. 214) nach einer brieflichen Nachricht hervorhebt, dass Comenius nach seinem eignen Zeugnis auch in **Marburg** sich aufgehalten und Vorlesungen bei den Professoren Goclenius und Combachius gehört hat. Dass dies nur als Gast geschehen ist, giebt Comenius selbst an; gleichwohl wäre es von Interesse, etwas Näheres über Goclenius und Combach und ihre Vorlesungen zu erfahren. In demselben Brief erzählt Comenius, dass er zwei Jahre lang in Herborn (1611 und 1612) und zwei in Heidelberg (1613 und 1614) studiert habe; auch nennt er die Namen der Dozenten, die er gehört hat.

Im Verlage der J. G. Cottaschen Buchhandlung Nachfolger zu Stuttgart hat soeben Dr. **Johann Loserth,** Professor der Geschichte in Graz, ein grösseres Werk über „Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im XVI. Jahrhundert“ veröffentlicht (VIII u. 614 S., Preis 12 M.). Es giebt augenblicklich keinen Historiker, weder innerhalb noch ausserhalb Österreich-Ungarns, der für eine solche Aufgabe berufener gewesen wäre als Loserth. Unseren Lesern ist bekannt, dass Loserth sich seit vielen Jahren sehr eingehend mit der Ge-



schichte des sog. Anabaptismus beschäftigt hat, aber er ist in gleicher Weise auch in der Geschichte der gesamten Religionsbewegung des 16. Jahrhunderts zu Hause und hat Gelegenheit gehabt, für alle Jahrzehnte dieser Epoche aus den Quellen zu schöpfen. Der Hauptnachdruck liegt im vorliegenden Werke auf der Darstellung der Gegenreformation, die in Österreich bereits nach dem Schmalkaldischen Kriege beginnt. Für die Zeit des Erzherzogs Karl II. (1578—1590) hatte Loserth reiches Urkundenmaterial gefunden (er wird es demnächst veröffentlichen) und es war daher gegeben, dass er dasselbe für seine Darstellung verwertete. An dieser Stelle interessieren uns besonders das erste und zweite Kapitel, welche die religiösen Verhältnisse vor der Reformation und die Anfänge der letzteren behandeln. Loserth schildert die ausserordentliche Kraft, mit der sich seit dem zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, vorbereitet durch den Humanismus, die religiöse Bewegung „über das ganze Gebiet der österreichischen Alpenländer ergoss und alle Kreise der Gesellschaft mit sich fortriss". Dann fährt er fort (S. 13): „In Steiermark, Kärnten und Krain lagen die Dinge nicht anders als in Tirol, wo sich im Anfang alt und jung, arm und reich, Bürger und Bauer, Adel und Priester der neuen Lehre freundlich erwies, freilich nicht jener Richtung, welche die Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben auf ihr Banner schrieb, sondern jener, die von ihren Bekennern überdies noch ein opfermütiges, heiligmässiges Leben im Sinne des apostolischen Zeitalters verlangte, der sogenannten Wiedertäufer." Es versteht sich, dass trotzdem von den Gegnern alle diese Männer frühzeitig nach dem damals bekanntesten Wortführer der religiösen Bewegung „Lutherische" genannt wurden; wenn aber noch heute die Kirchenhistoriker, gestützt auf diesen Namenmissbrauch, auch in Österreich in den Evangelischen lauter „Lutheraner" erkennen wollen, so mögen sie sich von Sachkennern wie Loserth belehren lassen, dass sie sich im Irrtum befinden. Freilich stimmen Loserths Angaben sehr wenig zu den überlieferten Theorien, die in den sog. Wiedertäufern lediglich eine kleine, von einigen „Fanatikern" angefachte Bewegung sehen wollen, die kaum auf geschichtliche Beachtung Anspruch habe; man darf gespannt sein, ob auch Loserth von dieser Seite her einer „masslosen Aufbauschung" der täuferischen Bewegung beschuldigt werden wird.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VII. Band. — 1898. — Heft 9 u. 10.

Die Akademien der Platoniker im Altertum.

Nebst Beiträgen zur Geschichte des Platonismus in den christlichen Zeiten.

Von

Ludwig Keller.

Eine ähnliche Bedeutung wie die Philosophie des Aristoteles sie für die Entwicklung der Kirchenlehre, insbesondere der Scholastik, seit alten Zeiten gewonnen hat, besitzt der Platonismus für die Lehrentwicklung derjenigen Geistesrichtungen, die, obwohl auf dem Boden des Christentums stehend, der Herrschaft der Scholastik sich nicht unterworfen haben. Aber während der Einfluss des Aristoteles hinreichend bekannt und gewürdigt ist, kann man das gleiche von der Einwirkung Platos nicht behaupten. Zwar kennt man z. B. die nahe Berührung, in welcher der Neuplatonismus und das Christentum der ersten Jahrhunderte gestanden haben, man weiss auch, dass der Gnostizismus trotz mancher Kämpfe nahe Beziehungen zum Neuplatonismus besessen hat, aber eine Geschichte ihrer Wechselwirkung und eine Darstellung der beiden grossen Systeme harrt noch des zukünftigen Meisters. Ebenso weiss man, dass die Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts, die doch zugleich auch ein Wiederaufleben älterer christlicher Gedanken darstellt, in ihren meisten Vertretern eine warme Verehrung für Plato an den Tag gelegt hat. Aber es fehlt bisher an geschichtlicher Klarheit über die Wurzeln dieser Erscheinung und wir wissen nichts genaueres darüber, wie weit die Ideen Platos die religiösen Auffassungen jener Kreise im einzelnen bestimmt haben.

So wichtig nun die Untersuchung des Platonismus wie des Neuplatonismus gerade für das Arbeitsfeld und Ziel, das wir uns gesteckt haben, ist, so soll doch hier die Frage mehr angeregt als beantwortet werden. Die nachfolgende Abhandlung hat in erster Linie den Zweck, die Aufmerksamkeit auf die Organisation und die Formen der von Plato selbst im 4. Jahrhundert v. Chr. gestifteten Kultgenossenschaft zu richten, die er zum Träger seiner Lehre bestimmt hatte, um gleichzeitig am Schluss auf die verwandten Akademien der christlichen Zeiten zu verweisen.

Den äusseren Anlass zu dieser Untersuchung haben einige archäologische Funde der neueren Zeit gegeben, deren Zusammenhang mit den antiken Philosophenschulen unbestritten ist und deren symbolische Darstellungen an sich merkwürdig genug sind. Da die gleiche Symbolik sich in den sog. platonischen Akademien des Mittelalters und der neueren Zeiten wiederfindet, so schien es der Mühe wert, die Frage nach der Fortpflanzung der platonischen Ideen durch die Jahrhunderte wenigstens aufzuwerfen.

Erfüllt von dem Gedanken, die Grundsätze seiner Philosophie, die zugleich das gesamte sittlich-wissenschaftliche Leben und dessen Ausgestaltung umfassten, mit Hilfe eines mächtigen Fürsten zur Durchführung zu bringen, hatte Plato um das Jahr 390 v. Chr. von Athen aus grössere Reisen angetreten und war, nachdem er Ägypten besucht hatte, zuletzt in Unteritalien gewesen, wo er mit den Pythagoräern in nahe Beziehungen getreten war. Enttäuscht und mit fehlgeschlagenen Hoffnungen, soweit sie sich auf fürstliche Hilfe gerichtet hatten, kehrte er um 387 nach Athen zurück; aber er war weit entfernt, seine Pläne aufzugeben. Was auf dem einen Wege unerreichbar schien, versuchte er jetzt auf einem andern: er entschloss sich, einen Bund zu gründen, der der Träger und Verbreiter seiner Gedanken sein sollte.

Es ist nicht zweifelhaft, dass Plato bei diesem Versuche ältere Vorbilder gehabt hat und man hat mit Recht auf den Philosophenverein des Pythagoras († um 507)[1]), der sich einst von Kroton aus über ganz Unteritalien und Sizilien verbreitet hatte,

---

[1]) Wilamowitz-Möllendorff, Philologische Untersuchungen IV (1881), S. 281.

wie auf die Schule des Thales (geb. um 624), die in Milet ihren Mittelpunkt besass, verwiesen [1]).

In viel grösserem Umfange, als wir es heute ahnen, strebten die Vertreter von Künsten und Wissenschaften im Altertume nach festen Organisationen längst vor Platos Zeiten [2]). Hinter und neben den uns zufällig erhaltenen Werken bekannter Meister und Schulhäupter bemerkt man bei näherem Zusehen, sagt H. Diels, eine zahlreiche und arbeitsame Schülerzahl, die nach der Art fleissiger Bauleute in zahlreichen Werkstätten thätig sind, das Material herbeischaffen, die Steine zubereiten und nach dem von dem Meister entworfenen und geleiteten Plane den Bau zur Ausführung bringen. So war es in der griechischen Kunst, besonders der Architektur, wo die Schulen die Bewahrerinnen der technischen Fertigkeiten und Geheimnisse bildeten, und so war es auch in der Philosophie, deren Grundlagen seit Thales die Mathematik und die Geometrie gewesen sind.

Es hat gar keine Schwierigkeit, sagt H. Diels [3]), sich den Thales als den Mittelpunkt einer schon völlig regelrecht organisierten Innung zu denken. Diese Innung war nach dem Vorbild verwandter Genossenschaften für das ganze Leben geschlossen und entbehrte zugleich eines religiösen Elementes nicht.

Die Thatsache, dass Thales in hervorragender politischer Stellung thätig war, schliesst die Annahme aus, dass wir es bei den Organisationen, die er schuf, mit den Spielereien eines müssigen Kopfes zu thun haben. Die Philosophie, die er vertrat, — es war wesentlich Naturphilosophie — lässt eine mathematisch-naturwissenschaftliche Schulung erkennen, die sich an der Praxis gebildet hatte, und alle Anzeichen deuten darauf hin, dass die von ihm geschaffene Schule sich zäh durch die Jahrhunderte behauptet und einen grossen Schatz mathematischer und geographischer Kenntnisse den jüngeren Geschlechtern übermittelt haben muss [4]). Als sein vornehmster Nachfolger wird Anaximander (geb. um 611) genannt, der seinerseits auf seinen Zeit-

[1]) H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen, in Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller gewidmet. Lpz. 1887, S. 239 ff.

[2]) Herm. Usener, Organisation der wiss. Arbeit etc. Preuss. Jahrb. Bd. 53, S. 1 ff.

[3]) A. O. S. 245.

[4]) Diels a. O. S. 245 f.

genossen, den Syrer Pherekydes, Einfluss besessen hat, während als dritter der weit jüngere Anaximenes von Milet (geb. um 525) in Betracht kommt.

Auf gewisse uns nicht näher bekannte Zusammenhänge mit der milesischen Schule, die nach Diels noch in der Zeit des Anaxagoras (gest. um 430 v. Chr.) bestanden hat, deutet die antike Überlieferung, welche besagt, dass Pythagoras, der zu Samos ums Jahr 580 v. Chr. geboren war, ein Schüler des Anaximander und des Pherekydes gewesen sei. In Unteritalien, wo Pythagoras um 530, aus der Heimat vertrieben, einen Wirkungskreis fand, erscheint er an der Spitze einer festen Organisation, die sittlich-religiöse und wissenschaftliche Ziele verfolgte: es ist der in der Geschichte hinreichend bekannte Bund der Pythagoräer[1]).

Die Zusammenhänge zwischen der Philosophenschule des Thales und des Pythagoras, auf die die Überlieferung hindeutet, könnten sich auch durch die Benutzung gleicher Quellen erklären: denn es steht fest, dass sowohl Thales wie Pythagoras die Lehren ägyptischer Weltweisen und Priester an Ort und Stelle kennen gelernt haben[2]).

Wie dem auch sein mag, so steht fest, dass uns von den Lehren des Thales und des Pythagoras, die beide nichts aufgezeichnet haben, nur durch die von ihnen gegründeten Schüler Nachrichten erhalten sind und dass die Schule des Sokrates nach der antiken Überlieferung mit den älteren Organisationen im Zusammenhang stand. Der Bund dieser Männer, in welchem das Zusammenleben an gewisse Formen und Regeln gebunden war, und in dem neben der Philosophie die Mathematik und die Musik mit Vorliebe gepflegt wurden, unterschied sich nach Diels (a. O. 247) vielleicht nur dadurch von den jüngern, uns besser bekannten Philosophenvereinen, dass letztere das ethisch-politische Element mehr als jene zurücktreten liessen und sich mehr auf die Pflege wissenschaftlich-religiöser Fragen beschränkten.

Plato hatte schon vor der Errichtung seiner Philosophen-Innung im Heiligtum des Heros Hekademos, der Akademeia,

---

[1]) Die bezüglichen Quellen s. bei Ueberweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Philosophie. 8. Aufl. Berlin 1894. I. Bd. S. 58 f.

[2]) P. Tannery, Thalès de M. ce qu'il a emprunté à l'Egypte, in der Revue philos. März 1880. — Über die Bekanntschaft des Pythagoras mit den Lehren ägyptischer Priester s. Ueberweg-Heinze a. O. S. 56.

das am Kephisos lag, jungen Leuten Vorträge gehalten; das in diesem Heiligtum vorhandene, mit Gartenanlagen und Wasserleitung versehene „Gymnasium“ war der Sammelplatz des Sokratikers und seiner Schüler gewesen. Vor dem Eingang stand Bild und Altar des Gottes der Liebe, des Eros, und da Plato den Begriff der Liebe zum beherrschenden Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hatte, so bot sich ihm hier eine erwünschte und wirksame Anknüpfung, indem dem Eros die Huldigungen der Schule dargebracht werden konnten.

Wir ersehen aus Platos Phädrus, wie er in der Anschauung des Ewigen, die ihm mit der Weisheit zusammenfiel, das Ziel alles Strebens erkannte. Der Weg zu diesem Ziel war ihm der Eros, die Liebe, und der Führer war der „Liebesdrang“. Plato selbst wollte ein Diener der Liebe sein und gemeinsam mit Gleichgesinnten danach streben. Zwar war dieser Eros für ihn kein Gott in dem Sinne wie die Griechen ihre Götter verehrten, sondern nur der Mittler zwischen Himmel und Erde. Aber die gemeinsame Verehrung für die im Eros verkörperte Idee der Liebe konnte, wenn man sie zu benutzen wusste, die Formen für ein wissenschaftliches und geistiges Zusammenarbeiten und für eine feste Organisation abgeben, wie Plato sie erstrebte. Indem man einen Dienst des Eros und der Musen — auch die Philosophie war ja eine Muse — schuf, liess sich eine Genossenschaft mit sakralen Formen (*θίασος*) stiften, wie man sie bedurfte, um vor dem Gesetz die Rechte einer Korporation zu gewinnen.

Es war nur eine Anpassung an herrschende Vorstellungen, wenn als religiöser Mittelpunkt der Kultgenossenschaft Apollo mit den Musen erscheint und wenn der Tag des Apollo Thargelios — es war zugleich der Geburtstag Platos — als Tag des Bundesfestes gefeiert ward.

Da nach athenischem Recht jede Kultgenossenschaft einen ihr gehörigen Ort für ihre Kulthandlungen besitzen musste, so schenkte Plato ein von ihm neben dem Dorfe Kolonos in der heute wie damals Akademeia genannten Niederung am Poseidonshügel erworbenes Grundstück der von ihm gestifteten Genossenschaft und überliess es ihr gemäss den Grundsätzen seiner pythagoräischen Freunde als gemeinsames Eigentum von Freunden[1]).

---

[1]) Wilamowitz-Möllendorff a. O. S. 279 (*κοινὰ τὰ τῶν φίλων*).

Zugleich erbaute er hier für sich als Haupt der Schule ein Haus und schuf geschlossene Räume, in welche nunmehr die bis dahin öffentlichen Vorträge verlegt wurden. Zugleich stattete er die neue Genossenschaft mit Einkünften aus, die sich im Laufe der Zeit erheblich vermehrten.

Die Form der Kultgenossenschaft ermöglichte nach den bestehenden Rechtsverhältnissen der „Akademie“ die Schaffung eines viel festeren Gefüges als sie anderen Genossenschaften möglich war: so war das Amt des von dem Bunde frei erwählten Schulhauptes (des *ἄρχων τοῦ θιάσου*) ein lebenslängliches, das keiner staatlichen Aufsicht unterworfen war. Ausserdem gab es einen wechselnden Vorstand, der die Aufsicht über die Hörer besass und Schaffner, welche die an jedem Neumond stattfindenden Liebesmahle (Symposien) auszurichten hatten u. s. w.

Die Genossenschaft schuf sich auf ihrem Eigentum einen Tempel, in dem ein Altar angebracht war. Auch Säulen bezw. Pfeiler mit oder ohne Bekrönung, welche den heiligen Bezirk andeuteten, waren vorhanden[1]) und Bilder der Musen und Grazien, sowie Ehrenstatuen (z. B. die der Schulhäupter) zierten den heiligen Raum. Daher hiess der Tempel der Akademie auch das Museion.

Als eines der Sinnbilder des „Museum“ galt, wie es scheint, die Sonnenuhr[2]), ohne dass wir einstweilen die nähere Bedeutung derselben kennen. Auch Wohnräume, Bücher, Hausrat und Sklaven waren vorhanden, und alle Mitglieder waren zu einer „philosophischen Familie“ als Brüder vereint. Über der Thüre der Akademie stand der Spruch: „Nur dem Kenner der Geometrie ist der Eintritt gewährt“ (*Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*), der doch unter Anderm beweist, dass der Zutritt nicht für Jedermann frei war.

Regelmässige Arbeiten vereinigten die Mitglieder an festen Monats- und Jahrestagen und feste Regeln und Bräuche herrschten bei jeder Zusammenkunft, gleichviel ob man zu Festen oder zu Arbeitssitzungen zusammenkam. Überhaupt gab es feste Gesetze[3]), deren Wortlaut aber als Geheimnis behandelt zu sein scheint; die

---

[1]) Den Beweis dafür s. bei Diogenes Laertius, De vitis etc. VII, 1, 11 und IV, 5, 7.

[2]) S. Chiappelli im Archiv f. Gesch. der Philosophie. Bd. XI, S. 174.

[3]) Die *νόμοι συμποτικοί* (Tafelgesetze) werden gelegentlich von Speusippos und Xenokrates erwähnt, aber wir kennen sie nicht.

Mitglieder nannten sich Freunde (φίλοι), die durch Liebe zur Weisheit (σοφία) verbunden waren; die Vertrauteren hiessen Bekannte (γνώριμοι) und Genossen (ἑταῖροι).

Die Zahl der Mitglieder umfasste, wie Usener sagt, „eine Stufenreihe von dem zum ersten Mal an die Wissenschaft herantretenden Jüngling bis zu dem selbständig forschenden Manne“[1]. Es bestand eine scharfe Scheidung zwischen einem engeren Kreise, den Forschern, und einem weiteren, den Schülern; diese Kreise zusammen mit dem Oberhaupt bildeten die Genossenschaft oder die Schule; die Scheidung zwischen den Schülern (νεανίσκοι) und den Meistern (πρεσβύτεροι) ergab sich schon daraus, dass nur die letztern das Recht hatten, das Schulhaupt zu stellen und zu wählen. Dagegen durften die Lehrlinge an dem Kult und den Opfermahlen, auch an den Unterrichts-Sitzungen teilnehmen und die Bücher benutzen.

Wir sehen aus den uns erhaltenen Resten der zeitgenössischen Litteratur, dass der Bund der Akademiker allmählich in weiten Kreisen Beachtung fand, dass er aber auch zahlreiche Gegner besass, die ihn zu verkleinern strebten. Besonders sind es gewisse Lustspiel-Dichter, welche die Akademie zum Gegenstande der Satire zu machen suchten; die Sittenstrenge, die man ihnen nachsagte, und die Abschliessung von der Welt wurden zu Anlässen von Angriffen genommen, welche in den grossstädtischen Theatern lauten Beifall fanden[2].

Nach Platos Tode († 347) übernahm dessen Schwestersohn Speusippos bis 339 v. Chr. die Leitung der Akademie, sodann bis 314 Xenokrates von Kalchedon und nach diesem Heraklides der Pontiker, dann Philippus von Opus, Hermodorus, Polemon, Krantor, Krates und Andere. Die Zahl der berühmten Schüler ist gross, wie denn z. B. Eudoxus aus Knidus (gest. um 355 v. Christus) sich als Mathematiker und Astronom einen Namen gemacht hat; er hatte (um 378) in Ägypten seine astronomischen Studien gemacht, wohin ihn Agesilaus an den dortigen König Nectanebus empfohlen hatte; auch in Sizilien und Tarent hielt er sich auf und errichtete im höheren Lebensalter zu Knidus eine Sternwarte.

---

[1] H. Usener, Organisation der wiss. Arbeit. Preuss. Jahrb. 1884. Bd. 53, S. 10.

[2] Archiv f. Gesch. der Philosophie XI, S. 172.

Es war natürlich, dass die Mutter-Akademie zu Athen allmählich Tochter-Verbände an andern Orten sich angliederte, wie es s. Z. die milesische Schule und der Bund des Pythagoras gethan hatten, welch letztere seit dem Emporkommen der Akademie aus unserem Gesichtskreis verschwinden und offenbar in den Hintergrund getreten sind. Was Diels von den Philosophenschulen im Allgemeinen sagt (siehe oben), traf auch hier zu: eine Schaar fleissiger Arbeiter war in zahlreichen Werkhütten thätig, jeder nach der Art seiner Begabung und Kräfte, aber „alle geleitet von einem baumeisterlichen Willen“.

So entstand seit dem vierten Jahrhundert vor Christus eine feste Organisation, die unter der einheitlichen Leitung des Meisters in straffen Formen doch eine gewisse Freiheit der Bewegung gestattete und die Heranziehung mannigfaltiger Kräfte für das gleiche Ziel ermöglichte.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn sich die Schöpfung Platos als lebensfähig und überaus dauerhaft erwiesen hat. Wir können ihre Geschichte fast ein Jahrtausend hindurch verfolgen.

Um das Jahr 87 v. Chr. war Philon von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, Leiter der Akademie. Er hielt sich während des ersten mithridatischen Krieges in Rom auf, wo ihn auch Cicero hörte. Dessen Schüler Antiochus von Askalon folgte dem Lehrer als Haupt der Schule bis in die sechziger Jahre, wo er starb. Zur Zeit des Augustus wirkten Eudorus, Arius Didymus und Andere, welche die Vorläufer des Neuplatonismus geworden sind.

Erst im Jahre 529 n. Chr. beschloss Kaiser Justinian die gewaltsame Anflösung dieser Akademien wie aller Philosophenschulen und befahl die Einziehung ihres Vermögens. Es ist indessen sehr unwahrscheinlich, dass eine so alte Körperschaft, die tausend Jahre lang den Fährlichkeiten aller Umwälzungen getrotzt hatte und die selbstverständlich eine starke innere Kraft besass, mit einem Schlage vernichtet werden konnte. Zweifellos haben die erfahrenen Männer zwar in den verbotenen Formen ihre Arbeiten ruhen lassen, aber es wäre merkwürdig, wenn sie nicht heimlich Mittel und Wege gefunden hätten, in den Formen erlaubter Kollegien die alten Bestrebungen bis auf Zeiten fortzupflanzen, wo die Akademien unter staatlichem Schutz wieder ans Licht treten konnten.

Als Apollo und die Musen ebenso wie die andern Götter und Göttinnen vom Staat für abgeschafft erklärt wurden, war zwar die äussere Form, unter der einst die „Familie“ der Brüder nach pythagoräischem Vorbild eine Daseinsberechtigung vor dem Gesetz gesucht hatte, zerschlagen. Aber diese „Götter und Göttinnen“ waren für die Platoniker immer nur Repräsentanten der Idee der Liebe und der Wissenschaften gewesen, welche Plato als Mittlerinnen zwischen Gott und den Menschen erkannt hatte. Es war gerade für diese Kultgenossenschaft die Verehrung des Apollo eine gleichgültige Äusserlichkeit; die Feuer, die auf ihren Altären brannten, brauchten durch die staatliche Abschaffung der heidnischen Götter nicht zu erlöschen.

Wenn die Akademien wirklich den Anschluss an erlaubte Organisationen fanden, so konnten sie als innerer Ring solcher Verbände sich eine gewisse Selbständigkeit bewahren. Als solche erlaubte Innungen boten sich die Gewerk-Vereine und die technischen Gewerbe um desswillen wie von selbst dar, weil die Pflege der Geometrie und Mathematik, die für eine Anzahl der wichtigsten Gewerkschaften sehr wesentlich waren, auch in den Akademien im Mittelpunkte der wissenschaftlichen Interessen gestanden hatte. Plato hatte zuerst erkannt, dass die Erscheinungen der unorganischen Welt nur insoweit unveränderlich sind, als sie durch mathematische Gesetze bestimmt werden. Die Erkenntnis dieser Gesetze wurde dadurch die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Naturerkennens, und damit erhielt die Mathematik eine Tragweite, die man bisher nicht geahnt hatte. Jedenfalls wissen wir, dass die mathematischen und geometrischen Studien von Allen, die den Akademien angehörten, als wichtigstes Erkenntnisgebiet gepflegt und behandelt wurden. Überhaupt müssen wir den Akademien eine bedeutende Förderung aller exakten Wissenschaften zuerkennen[1]); selbst naturwissenschaftliche Sammlungen scheinen in dem „Museum“ der Akademie neben Büchern und Kunstwerken einen Platz gefunden zu haben. Auch die Bücherherstellung und die Bücherverbreitung ging hier mit der Pflege der Wissenschaften Hand in Hand; oft erschienen Schriften von Schulgenossen auf Veranlassung und auf Kosten der Akademien.

---

[1]) Wilamowitz-Möllendorff a. O. S. 284.

Angesichts der Thatsache, dass aus den antiken Kultstätten unzählige Denkmäler in Bildwerken, Metopen, Säulen, Tempelhallen u. s. w. auf uns gekommen sind, wäre es auffallend, wenn in Bezug auf die Kultstätten der Akademien keinerlei Reste erhalten wären. Wir wissen ja, dass auch diese Kultgenossenschaften ihre Tempel, Altäre, Statuen und Bilder besassen. Indessen besitzen wir in der That einige Mosaikgemälde, die, wie es scheint, als Überbleibsel aus jenen Kultstätten in Anspruch zu nehmen sind. Jedenfalls sind die zuständigsten Gelehrten darüber einig, dass die betreffenden Stücke eine Versammlung der Akademie zur Darstellung bringen, dass die Figuren derselben zum Teil sakrale Bedeutung haben und dass die darauf sichtbaren Zeichen auf den platonischen Bund hindeuten.

Schon seit langer Zeit war den Archäologen ein Mosaik bekannt, welches s. Z. in den Trümmern von Sarsina gefunden worden war[1]). Es hat quadratische Form von 65 cm Höhe und Breite einschliesslich einer Einfassung von 10 cm Breite, welche ein mit Rebenblättern umwundenes Band darstellt.

Neuerdings, und zwar im Sommer 1897, wurde bei Pompeji in der Gegend von Torre Annunziata, die Civita genannt wird, ein zweites Mosaik gefunden von 85 cm Breite und 80 cm Höhe, auf welchem der gleiche Gegenstand wie auf dem ersteren behandelt wird[2]). Wir wollen das ältere Mosaik mit S und das letztere mit T bezeichnen.

---

[1]) Es wurde veröffentlicht von Winckelmann in den Monumenti Antichi Tom. II S. 248 Taf. 185. Vgl. Helbig, Führer durch d. öff. Sammlungen klass. Alterth. in Rom. 1891. II, Nr. 857. Es befindet sich im Besitz des Fürsten von Torlonia, welcher Herrn Petersen in Rom für seinen Bericht in den Mitth. des Kais. archäol. Instituts eine Photographie zur Verfügung stellte.

[2]) Den ersten Bericht nebst vortrefflicher Abbildung veröffentlichte Prof. A. Sogliano in den ‚Notizie degli Scavi' August 1897 S. 337—340. — Dann handelte Petersen über den Fund in den Mitteilungen des Kaiserl. deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung, Bd. XII. Rom 1897. S. 328 ff. — Diels hat seine Ansicht niedergelegt im Jahrbuch des deutchen archäologischen Instituts, Bd. XIII (1898) S. 120 ff. — Diese drei Forscher sind übereinstimmend der Ansicht, dass die Bilder eine Sitzung der Akademie darstellen. Auch Chiappelli und Stein (Archiv für Gesch. der Philos. XI, S. 171 ff.) geben zu, dass wir die Darstellung einer „Denker-Versammlung“ vor uns haben und dass deren Sitzung in einen geheiligten Bezirk verlegt wird; auch deutet nach ihnen die Sonnenuhr auf



Beide Gemälde[1]) sind von sehr ungleicher Ausführung und gehören offenbar zwei verschiedenen Kunstepochen an. T ist nach Diels jedenfalls nicht jünger als der letzte grosse Ausbruch des Vesuv; da der Fundort, Torre Annunziata, südlich vom Vesuv liegt (jetzige Provinz Neapel, Kreis Castellamare di Stabia), so ist das Denkmal offenbar bei diesem Ausbruch mit verschüttet worden. S wurde, wie gesagt, in Sarsina (Provinz Forli, Kreis Cesena), also weit ab von Neapel, östlich des Apennins gefunden. Es ist in der Ausführung viel unvollkommener und deutet auf eine weit frühere Entstehungszeit hin.

Nach dem Urteil sachverständiger Archäologen, das ich mir erbeten habe[2]), ist es nicht zweifelhaft, dass unsere Mosaike einst in den Fussboden eines geschlossenen Raumes eingelassen waren. Auch darin stimmt die Ansicht der Sachverständigen überein, dass die Mosaiken in ihrer Ausführung einen schablonenhaften und handwerksmässigen Charakter haben. Das Interesse der Deutlichkeit überwiegt alle anderen Rücksichten derartig, dass jede künstlerische Feinheit und Berechnung fehlt und dass z. B. die Perspektive völlig vernachlässigt ist.

Daraus geht, wie ich glaube, hervor, dass hier nicht in erster Linie eine Kunstleistung beabsichtigt war, sondern dass Zwecke vorschwebten, wie wir sie z. B. bei Darstellung von Heiligenlegenden in der Geschichte unserer kirchlichen Kunst finden.

So nahe verwandt die Darstellungen sind, so hat doch jedes der beiden Gemälde Besonderheiten; eben diese Zusätze schliessen die (übrigens bisher von keiner Seite behauptete) Annahme aus, dass das eine Gemälde die Vorlage des andern gewesen sein könne; vielmehr stimmen alle Forscher darin überein, dass eine gemein-

---

das Museion und die Kugel auf math.-astronomische Beschäftigung, wie sie in den Akademien üblich war. Doch wollen die letzteren Forscher eine Sitzung verschiedener Schulhäupter (Aristoteles, Zeno, Plato etc.) erkennen.

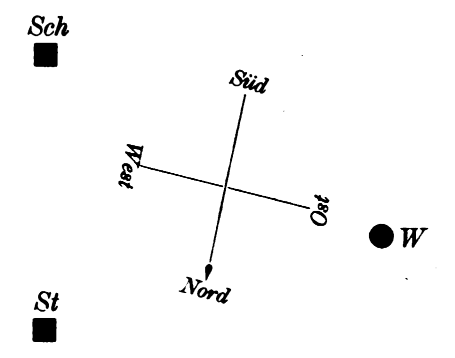
[1]) Eine Abbildung von S siehe bei Winckelmann a. a. O. Ein Bild von T gab zuerst Sogliano. Bei Petersen a. O. befinden sich Bilder beider Gemälde. Diels bringt nur T. Eine Abbildung des letzteren auch in der Lpz. Ill. Ztg. v. 24. März 1898. — Mir haben zwei grössere photographische Aufnahmen vorgelegen, die mir der Hilfsarbeiter am archäol. Institut, Herr Dr. Wernicke, in liebenswürdigster Weise zugänglich gemacht hatte.

[2]) Ich verdanke dies Gutachten Herrn Professor Dr. Winnefeld in Berlin, dem ich auch an dieser Stelle für die mir bereitwillig erteilte Meinungsäusserung meinen Dank ausspreche.

same Quelle vorhanden gewesen sein müsse. Alles spricht für die Annahme, dass wir in den Bildern zwei Ausführungen eines Gegenstandes vor uns haben, dessen Formen und Figuren fest überliefert waren, wie es für Kultzwecke der Fall zu sein pflegt.

Beide Mosaike verhalten sich vielleicht etwa so, wie zwei Darstellungen des Abendmahls Christi aus zwei Jahrhunderten; man wird bei beiden die Figuren der zwölf Apostel, die Gestalt Christi, Brot und Wein u. s. w. wieder finden, aber die Anordnung, Gruppierung, die ganze Auffassung wird eine verschiedene sein. Die Übereinstimmung entspricht den Bedürfnissen des Kultus, die Verschiedenheit den Anlagen der Künstler, die in verschiedenen Zeiten arbeiten.

Auf unseren Mosaikgemälden sieht man nun, in gleicher Art ausgeführt, drei Säulen, etwa in folgender, bei der überaus mangelhaften Perspektive der Bilder offenbar stark verzerrten Ordnung:



Die beiden Säulen Sch und St sind mit einander verbunden, die Säule W steht allein den beiden andern gegenüber.

Die Orientierung wird dadurch angedeutet, dass man auf der oberen Seite des Bildes, der Perspektive und des verfügbaren Raumes wegen etwas seitlich (nach rechts vom Beschauer) gerückt, die Akropolis von Athen angedeutet findet, die in südlicher Richtung zur Akademie gelegen war. Wenn man annimmt, dass der Künstler an dieser Stelle sich den Standpunkt des Beschauers gedacht hat, so würde derselbe zur rechten Seite die beiden Säulen Sch und St und zur linken die Säule W haben.

Die Säule W trägt auf ihrem Kapitäl eine Sonnenuhr, und die Bezugnahme auf die Sonne, die darin enthalten ist, lässt ver-

muten, dass die linke Seite des Beschauers als die Ostseite gedacht ist.

Auf beiden Bildern sind die Säulen zwar von gleicher Höhe, aber in der Form ungleich; die im Osten stehende Säule (W) hat einen runden Schaft, die beiden westlichen (St und Sch) einen viereckigen und alle drei haben verschiedene Kapitäle; ausserdem findet sich auf W, wie gesagt, eine Sonnenuhr, auf St und Sch liegt ein Balken (Epistyl), durch den St und Sch sich als offenes Thor (Portikus, Bogenhalle) darstellen. Auf dem Epistyl sieht man mehrere Gefässe, deren Zweckbestimmung einstweilen nicht ganz klar ist, die aber in der Form antiken Lampen ähnlich sind. Da auch die Säule W eine Bezugnahme auf das Licht der Weisheit (die Sonne) zeigt — daher haben wir sie W genannt —, so wäre es möglich, dass auch die beiden anderen Säulen mit dem Licht in eine Beziehung haben treten sollen.

Auf beiden Gemälden sind vor und zwischen den Säulen in einer festbestimmten, gleichmässig wiederkehrenden Anordnung die Figuren von sieben Männern sichtbar. Nach Osten zu, wo die Säule W steht, sieht man vier Männer. Der eine (Nr. 1) sitzt unmittelbar am Fusse der Säule W. Einige Gelehrte haben vor dem Original die Gesichtszüge Platos erkennen wollen. Jedenfalls nimmt er auf dem Bilde einen erhöhten Sitz ein und trägt einen blauen Mantel[1]). Er soll, indem er als Mittelfigur angeordnet ist, als Lehrer und Meister bezeichnet werden. Er hält die Füsse kreuzweise übereinandergeschlagen; die rechte Hand ruht zwischen Brust und Hals, gleichsam als ob er das Kinn auf die Hand stütze oder ein Zeichen am Halse mache[2]).

Zur Rechten des Meisters sieht man eine vollbekleidete Figur (Nr. 2), welche stehend angeordnet ist. Zur Linken sitzt ein Mann (Nr. 3) mit ganz entblösstem Oberkörper, dessen rechter Unterarm im Winkel zum Oberarm erhoben ist und dessen rechte Hand eine Schriftrolle (Buch) hält. Auf der linken Seite von

---

[1]) Ich entnehme die Angabe, dass die Mittelfigur auf T ein blaues Pallium trägt, der Angabe Chiappellis im Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. XI, S. 174. Leider habe ich das Original selbst nicht gesehen; die bekannt gewordenen Nachbildungen lassen die Farben nicht erkennen.

[2]) Die rechte Hand ist nur auf T deutlich erkennbar; bei S scheint sie ganz zu fehlen; letzteres Bild ist offenbar an der betreffenden Stelle schlecht erhalten.

Nr. 3 sieht man eine stehende Figur (Nr. 4), deren Oberkörper auf der rechten Seite unbekleidet ist und die auf beiden Mosaiken redende, stark bewegte Haltung zeigt. Auf dem Mosaik T hält Nr. 4 den rechten Arm in rechtem Winkel nach links und berührt mit der Hand eine Schriftrolle, die er in der Linken hält; auf S zeigt Nr. 4 mit einem Stabe auf den Fussboden, wo eine Kugel ruht, und es ist deutlich erkennbar gemacht, dass er spricht. Die Haltung des rechten Armes bei Nr. 3 ist auf beiden Bildern so gleichartig und so auffallend, dass sie vielleicht eine besondere Bedeutung hat; auch die Fussstellung stimmt auf beiden Mosaiken überein und zwar bei den Figuren 3 und 4.

Gegenüber, d. h. nach links unten (Westen bezw. Nordwesten) sind drei Männer angeordnet, von denen einer (Nr. 5) unmittelbar an der Säule St mit entblösstem Oberkörper sitzt, während sein Nachbar (Nr. 6) in der Richtung der Säule Sch mit halb entblösster Brust ebenfalls sitzt. Hinter beiden und zwischen den Säulen Sch und St sieht man nach Westen zu einen stehenden Mann (Nr. 7), der auf beiden Mosaiken eine Kopfbedeckung mit Binde oder Kranz trägt, blosse Füsse hat und die Brust halb entblösst zeigt; er schreitet nach rechts und soll als in Bewegung befindlich dargestellt werden oder als Wanderer.

Die Haltung des rechten entblössten Armes stimmt bei Nr. 5 und 6 auf beiden Bildern überein; jedesmal wird der Arm in einem rechten oder stumpfen Winkel nach der linken Seite des Körpers hinüber gebeugt, gleichsam als ob er von der linken Brust zum rechten Oberschenkel herabsinkend dargestellt werden solle.

Auf beiden Bildern erscheinen im Vordergrunde zwischen den in ost-westlicher Richtung sich gegenüber sitzenden Personen auf dem Fussboden mehrere figürliche Gegenstände, vor Allem eine Kugel (Globus, Sphaera, Himmelskugel[1]), auf deren Oberfläche bei T ein Netz sich kreuzender Linien so deutlich erkennbar ist, dass man die Zahl derselben feststellen kann; bei S zeigt die Kugel eine gleiche Anzahl einfacher Ringe, die durch die gewählten Farben des Mosaiks gekennzeichnet sind; der dem Beschauer zugekehrte Pol zeigt einen einfachen weissen Ring, dann folgen in Abstufungen zwei dunklere Ringe, während die Äquatorial-Linie schwarz ist; so entstehen sieben Ringe, die aber

[1]) Die Pythagoräer hielten die Erde für eine Kugel.



bei T nicht durchkreuzt sind. Die gleiche Zahl von R[illegible]gen, die durch gekreuzte Linien abgeteilt sind, zeigt sich bei der auf S sichtbaren Kugel. Bei beiden Mosaiken ist unter bezw. vor dem Globus die Figur eines Kastens sichtbar, dessen Seiten die Gestalt eines länglichen Vierecks zeigen; man könnte die Figur auch für einen behauenen Stein halten. Endlich sieht man auf beiden Mosaiken einen bandartigen Streifen, der zwischen dem im Osten sitzenden Meister und den auf dem Fussboden vorhandenen geometrischen Figuren sich hinzieht und bei T zwischen den Füssen von Nr. 7 bis zu Nr. 4 verläuft und auf S als breites Band erkennbar ist.

Hiernach ergiebt sich für die drei Säulen, die sieben Männer, die Kugel mit den sieben Linien, den behauenen Stein u. s. w., eine Anordnung und Stellung, die offenbar eine beabsichtigte war.

Es ist möglich, dass die Bekleidungsart der sieben Personen (die auf beiden Mosaiken genau die gleiche ist) und die sonstigen Abzeichen, die sie tragen, Hindeutungen auf die Ämter der Personen geben sollen. Die an der Licht-Säule im Mittelpunkte befindlichen Personen (1 u. 2) sind an Körper und Füssen voll bekleidet, zwei zeigen halb entblösste Brust und blosse Füsse; zwei andere haben ganz entblösste Brust, aber bekleidete Füsse; während Nr. 7 halb entblösste Brust und blosse Füsse hat, aber im Unterschied von den übrigen, die barhäuptig sind, eine Kopfbedeckung trägt. In Bezug auf die Bärte herrscht auf den Mosaiken keine Übereinstimmung. Nr. 7 hält ausserdem auf S in der rechten Hand einen Gegenstand, in welchem einige Gelehrte eine Schlange haben erkennen wollen; auf T ist dies Symbol nicht vorhanden oder nicht mehr erkennbar. Die Person Nr. 3 hält auf beiden Mosaiken eine Schriftrolle, während auf S Nr. 4 statt der Schriftrolle (die sie auf T zeigt) einen Stab in der Hand führt.

In der oberen rechten Ecke (Nordosten) beider Mosaike sieht man die Zinnen einer Burg — es ist unzweifelhaft ein Hinweis auf die Akropolis beabsichtigt — angedeutet und zwar sind auf S sieben Zinnen, von denen sechs die Form unregelmässiger Steine und eine das Ansehen eines Turmes haben, erkennbar, während man auf T (soweit die Photographie deutlich ist) nur deren sechs wahrnimmt, während der Turm fehlt.

Soweit sind die Symbole auf beiden Mosaiken gleichartig. Daneben aber sind auf jedem Bilde einige Zeichen vorhanden, die



dem anderen fehlen und deren Dasein, wie gesagt, beweist, dass die beiden Künstler unabhängig von einander, wenn auch nach einem überlieferten Schema, gearbeitet haben. Auf T steht nämlich zwischen den Säulen ein Baum, der einen toten nach Westen gerichteten Ast unter den Portikus streckt; die nach Osten gerichteten Äste zeigen Blätterschmuck. Alle Gelehrten sind darüber einig, dass dieser Baum ebenso eine sakrale Bedeutung hat wie die drei Säulen; die letzteren bezeichnen einen geheiligten Bezirk (Tempel), den sie von der profanen Umgebung abgrenzen. Dieser Baum fehlt auf S. Ferner ist bei T auf dem Fussboden links (vom Beschauer aus gesehen) neben den übrigen mathematischen Figuren der Deckel und die Hinterwand eines Behälters sichtbar, dessen Zweck und Bedeutung unklar ist; beachtenswert scheint nur, dass die Hinterwand durch eine Diagonale deutlich in zwei durch Farben unterschiedene Dreiecke geteilt ist. Man sieht also auf dem Fussboden 1. die Kugel, 2. das Quadrat, 3. das Rechteck, 4. das Dreieck abgebildet.

Noch merkwürdiger, aber auch schwerer zu enträtseln, sind einige Symbole, welche S im Unterschied von T aufweist.

Zwischen der Burg oder den Zinnen und der Säule W sieht man nämlich deutlich die Figur eines länglichen Gebäudes, in welchem einige Gelehrte das Gymnasium haben erkennen wollen; man könnte auch sagen, es sei eine Hindeutung auf das Museion, in welchem die Sitzungen der Akademie stattfanden; links an das nördliche Ende des Hauses schliesst sich eine Figur, die ganz deutlich und bestimmt die Gestalt eines Auges zeigt; das Auge ist auf die sieben Männer gerichtet. Gleichlaufend mit dem rechtsstehenden Gebäude sieht man ein rätselhaftes Steingefüge, das einem halbverdeckten Grabgewölbe ähnlich sieht.

Es ist sehr wohl möglich, dass die auf unseren Bildern enthaltenen Figuren zugleich symbolische Andeutungen geben sollten, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass die ausführenden Kräfte von den Ideen der Akademien keinerlei Ahnung hatten. Offenbar war dieser Sinn, wenn ein solcher vorhanden war, nur den Mitgliedern der Akademie verständlich, die ihre Arbeitsräume mit solchen Gemälden schmückten, und wahrscheinlich sollte er auch nur den Angehörigen der Kultgenossenschaften verständlich sein. Natürlich ist es heute ausserordentlich schwierig, klarzustellen, was damals im

Schosse dieses in sich abgeschlossenen Kreises vor Unberufenen sorgfältig geheim gehalten worden ist. Wir wissen nur soviel mit Sicherheit, dass eine Anzahl der besprochenen Figuren eine sakrale Bedeutung besessen hat.

Schon ehe das Christentum zu Ausbreitung und zu Einfluss gelangte, lässt sich in denjenigen Kreisen der antiken Welt, welche von den Ideen der Akademien berührt waren — und diese Kreise waren gross — eine zunehmende religiöse Stimmung und sogar praktisch-religiöse Gestaltungs-Versuche beobachten, die an die Stelle des heidnischen Götterkults eine reinere monotheistische Religions-Auffassung setzen wollten.

Lange Zeit nahmen diese Versuche und die Männer, die sie vertraten, von dem damals aufstrebenden Christentum keine Notiz; als dann aber im zweiten Jahrhundert der philosophische Monotheismus zu einer Auseinandersetzung mit der Lehre Christi sich genötigt sah, da war es bezeichnenderweise zuerst von allen damaligen Philosophen-Schulen der Platonismus, der sich näher auf dessen Lehren einliess und eine freundliche Anteilnahme dafür bekundete; vielleicht hatte der aus Syrien stammende Platoniker Numenius (um 175) bereits in seiner Heimat das Christentum schätzen gelernt. Numenius, der sich mit den Lehren der Akademie sehr genau bekannt zeigt — er scheint zu dem engsten Kreise der „Vertrauten“ (ἑταῖροι) gehört zu haben — verbindet pythagoräische und platonische Lehren miteinander und behauptet, dass Plato das Wesentliche seiner Lehre dem Pythagoras verdanke, letzterer aber aus der Weisheit der Orientalen geschöpft habe[1]).

Kein Land hat dann für die Durchdringung griechischer und morgenländischer Religionsanschauungen grössere Bedeutung gewonnen als Ägypten, insbesondere Alexandrien, das seit Alexanders des Grossen Zeiten zum glänzendsten, volkreichsten und geistig bewegtesten Handelsplatz der östlichen Mittelmeerländer geworden war. Man weiss, dass hier der jüdische Hellenismus seine Blüte

---

[1]) Justin der Märtyrer († um 167 n. Chr.), der übrigens, wie viele seiner Zeitgenossen, eine sehr wechselvolle Geistesentwicklung durchgemacht hat, bezeichnet Christus als den „Sokrates der Barbaren“, das Christentum mithin als sokratische Lehre. Gleichzeitig aber sagt er, dass der Lehrer Christus die menschgewordene Vernunft Gottes sei. Näheres bei Harnack, Dogmengeschichte I³ S. 465.

erreichte und dass hier der Versuch der hellenistischen Juden, die griechische Philosophie mit den Lehren des mosaischen Glaubens zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verschmelzen, mit grossem Eifer betrieben wurde. Was lag näher, als dass nach der Bekehrung zahlreicher Griechen und Juden zur Lehre Christi jetzt der viel aussichtsreichere Versuch erneuert wurde, die Philosophie des Plato in gleicher Weise mit der christlichen Religion zu einem einheitlichen System auszugestalten? Eben in Alexandrien wurde das dortige „Museion" zu einem Mittelpunkt für solche Bestrebungen.

Es konnte der Aufmerksamkeit der Christen bei der Feindschaft, mit der sie die Welt und die Philosophen verfolgten, nicht entgehen, dass es eben die Platoniker waren, die sich zuerst in freundlichem Sinne mit der Lehre ihres Herrn und Meisters auseinandersetzten, und begierig mussten sie die Gelegenheit ergreifen, um sich in den Centren dieser Schule, den Akademien, Freunde und Gesinnungsgenossen zu erwerben. Indem die gelehrten Wortführer des Christentums, vor allem die griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, durch Anknüpfung an den Platonismus für ihre Religion zu werben suchten, nahmen sie thatsächlich manche Gedanken und Formen der älteren Schule in sich auf, und es bewährte sich auch hier die vielfach gemachte Wahrnehmung, dass das Christentum der ersten Jahrhunderte überall, wo es Fuss fasste, sich den örtlichen Organisationen erfolgreich anzupassen wusste.

Das Ergebnis dieser Entwicklung, die natürlich nicht überall die gleiche war, tritt uns in der Ausbildung des Neuplatonismus entgegen.

Ammonius Sakkas († 241), der wissenschaftliche Begründer des Neuplatonismus, war aus der Schule Platos hervorgegangen und dann zum Christentum übergetreten. Da er indessen die Entwicklung, welche die Kirche damals zu nehmen begann, nicht zu billigen vermochte, trat er wieder zurück und verlegte seine Thätigkeit von neuem in die Philosophenschule, der er angehörte und deren Mitgliedschaft er vielleicht überhaupt nicht aufgegeben hatte. Jedenfalls hat er die religiösen Gedanken des Christentums, von denen er tief erfasst war, nie wieder aufgegeben[1]. So war und

[1]) Friedr. Michelis, Über die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwicklung der christl. Spekulation. Halle a./S. 1884. (Philos. Vorträge. N. F. 1885. 8. Heft.) S. 57.

blieb die christliche Spekulation, wenigstens in einigen ihrer Richtungen, in einer nahen Beziehung zur Lehre Platos; eben diese Verbindung beider Strömungen war es, durch die jene Religionsphilosophie ins Leben gerufen wurde, welche von ihren Anhängern als Neuplatonismus bezeichnet ward.

Die innere Verwandtschaft des Neuplatonismus mit dem Christentum der ersten Jahrhunderte wird heute ebenso von allen zuständigen Beurteilern anerkannt[1]), wie andererseits gerade die neuesten Forschungen gewisse Zusammenhänge zwischen Gnostizismus und Neuplatonismus ans Licht gebracht haben[2]).

Die bedeutendsten Schüler des Ammonius waren Plotinus (204—269 n. Chr.), der zuerst die Lehre des Neuplatonismus in systematischer Form entwickelt hat, und Origenes, der Neu-Platoniker, den man vielfach für identisch hält mit Origenes, dem Christen[3]), d. h. dem berühmten griechischen Kirchenvater.

Nach Karl Schmidts Untersuchungen gehörten zu dem Bunde, an dessen Spitze Plotin stand, auch Christen, welche in einer polemischen Schrift des Meisters „Gnostiker" genannt werden. Aus dem Text dieser Schrift erhellt, dass jene Christen in der Schule, die Plotin leitete, festen Fuss gefasst und Anhänger für ihre Sondermeinungen in dem Freundeskreise gefunden hatten. Obwohl es nun Plotin für eine Pflicht der Selbsterhaltung ansah, ihnen das Feld nicht vollständig zu überlassen, sondern die Meinungsunterschiede zwischen den Neuplatonikern und den „Gnostikern" in seiner Schrift klar zu stellen, so ist es doch für das nahe Verhältnis beider Richtungen und die mannigfachen Berührungspunkte zwischen denselben sehr bezeichnend, dass Plotin nach Schmidt den bekämpften „Gnostikern" keineswegs die Freund-

---

[1]) Fried. Michelis a. O. S. 58 stellt in diesem Punkte seine Übereinstimmung mit Ed. Zeller, dem besten Kenner dieser Philosophie, ausdrücklich fest.

[2]) Wichtige Beweise bei Karl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache etc. (Gebhardt u. Harnack, Texte u. Untersuchungen etc.) Lpz. Hinrichs 1892. Bd. VIII.

[3]) Dass Origenes, der bekannte Kirchenvater, der von 185—254 n. Chr. lebte, ein Zeitgenosse und ein Schüler des Ammonius Sakkas war, ist nicht bestritten; er scheint um 212 die Schule des Ammonius besucht zu haben. Jedenfalls sind die Gründe derer, welche den Ammonius zwei Schüler gleichen Namens haben lassen, ziemlich fadenscheinig; die Identität ist an sich durchaus wahrscheinlich.

schaft aufkündigt; er giebt sich nicht einmal die Mühe, jene zu widerlegen, vielmehr will er offenbar nur verhindern, dass die Schule ganz in ihre Hände falle. Die Berechtigung der gnostischen Ansichten innerhalb der Schule wird nach Schmidt von Plotin ernstlich gar nicht mehr bestritten[1]).

Welcher Art die Vorwürfe waren, die Plotin seinen gnostischen Freunden macht, sieht man u. a. aus der Andeutung, dass jene auch „die schlechtesten Menschen Brüder nennen"; offenbar waren ihm die Beziehungen dieser Freunde anstössig. Eine allgemeine Charakteristik aber des gnostischen Christentums enthält die Plotinsche Schrift nicht; es ist nicht einmal sicher, ob sie sich nur auf einige bestimmte Personen oder im allgemeinen auf die Gnostiker bezieht[2]). Der genaueste heutige Kenner derselben, Karl Schmidt, erklärt, er habe bei Lesung des Buches so viele platonische Gedanken unter den Ansichten dieser Gnostiker gefunden, dass er begreife, wie deren Vertreter Freunde des Plotin sein konnten[3]). In Wirklichkeit geht aus der Plotinschen Schrift deutlich hervor, dass gewisse Richtungen des Christentums, die er Gnostiker nennt[4]), mit dem Neuplatonismus damals nicht sowohl im Streit als im Wetteifer standen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Stellungnahme der Platoniker, wie sie sich aus der erwähnten polemischen Schrift des Plotin ergiebt, nicht überall die gleiche war. Man darf nicht vergessen, dass auch das Christentum seine Entwicklungsperioden gehabt hat, und dass diese Perioden sich in den verschiedenen Teilen des römischen Weltreichs keineswegs gleichmässig vollzogen haben. Es ist bei den Schwankungen, die wir bei vielen bekannten Philosophen in ihrer Stellung zum Christentum, je nach den Formen, in denen es ihnen entgegentrat, eintreten sehen, sehr wohl

---

[1]) Karl Schmidt a. a. O. S. 620.

[2]) Schmidt a. O. S. 640.

[3]) A. O. S. 642.

[4]) Merkwürdig ist, dass die Gnostiker frühzeitig in der Form der Kultvereine *(θίασοι)* — der Bischof Epiphanius von Salamis, geb. um 315 n. Chr., nennt sie *θιασῶται* — mit geheimen Bräuchen und Erkennungszeichen auftraten. Über geheime Zeichen beim Handgeben berichtet Epiphanius: *Καὶ εἴ τις ξένος παραγένοιτο τοῦ αὐτῶν δόγματος, σημεῖόν ἐστι παρ᾽ αὐτοῖς . . . ἐν τῷ ἐκτείνειν τὴν χεῖρα δῆθεν εἲς ἀσπασμὸν ὑποκάτωθεν τῆς παλάμης ψηλάφησίν τινα γαργαλίσμοῦ ἐμποιεῖν, διὰ τούτου ὑποφαίνοντες, ὡς τῆς αὐτῶν θρησκείας ἐστὶν ὁ παραγενόμενος.* S. Schmidt a. O. S. 663.

möglich, dass selbst Plotin nicht immer die gleiche Ansicht gehegt hat, wie denn z. B. der Platoniker Porphyrius († 304) sich ein Menschenalter später entschieden gegen das Christentum in den ihm nahegetretenen Formen ausspricht.

Überhaupt steht ja fest, dass das freundliche Verhältnis zwischen der platonischen Philosophie und dem Christentum, wie es z. B. bei Justin dem Märtyrer († um 167 n. Chr.), dem „christlichen Platoniker", (trotz gelegentlichen Widerspruchs gegen die Philosophen), noch bemerkbar ist, allmählig nicht nur erkaltete, sondern seitens des Christentums, wie es sich seit Tertullian († um 240) entwickelte, in offene Feindschaft überging, die dann natürlich mit gleichen Empfindungen seitens der Philosophen erwidert wurde. Wer an dieser offenen Spaltung die Schuld trägt und wer sich in stärkerem Masse geändert hatte, das Christentum oder die Platoniker, braucht hier nicht untersucht zu werden: es genügt die Thatsache, dass die alten Verbündeten in demselben Masse aneinander gerieten, als die neue Kirche sich von dem alten Christentum entfernte und die Herrschaft in der Litteratur, der Gesellschaft und dem Staate erlangte. Der Gipfel wurde erreicht, als Kaiser Konstantin um 325 die Anerkennung der Christen auf diejenige Form des Christentums einschränkte, in welcher es damals zu Rom die Herrschaft erlangt hatte. Seitdem vor dem Staatsgesetz nur diejenigen als Christen galten, die mit dem römischen Bischof im Glauben übereinstimmten, und seitdem alle Abweichungen davon als staatliches Verbrechen galten, waren die Vertreter des alten Christentums gezwungen, in irgend einer unangreifbaren Gestalt unter dem Mantel des Geheimnisses eine Existenz zu gewinnen, um sich im Stillen bis auf bessere Zeiten zu erhalten.

Am bessten scheinen sich die antiken Handwerkergilden für diese Zwecke geeignet zu haben; aber seitdem die Annäherung der Platoniker an die Christen und umgekehrt eine vollendete Thatsache war, mussten auch die Kultgenossenschaften der „Akademiker" sich als sehr geeignete Rückzugslinie darstellen, sofern die Christen, welche an dem alten Bündnis festhielten, sie als solche benutzen wollten: der Gott der Liebe, den die Platoniker in ihren Säulenhallen verehrten und den sie als Mittler zwischen Gott und der Menschheit betrachteten, war ja gleichsam ein Hinweis auf den nunmehr erschienenen Messias, und an die Stelle der neun Musen und der drei Grazien traten in den Hallen die

zwölf Apostel: es war nicht schwer, auch die Stadt auf dem Berge, die Lichter, die Säulen, die Weltkugel und die Sonnenuhr in christlichem Sinne umzudeuten und alles nach der Lehre Christi einzurichten. Da Christus in seinen Reden und Predigten bestimmt und nachdrücklich solche Anweisungen, die für den engeren Kreis der ihm nahestehenden Apostel gegeben waren, von den Regeln für alle Menschen unterschieden hatte, so waren auch die Ansätze für die Teilung und die Stufenfolge (Grade) gegeben, wie sie seit Platos Zeiten in den Akademien überliefert waren. Das Abendmahl, das Christus zu seinem Gedächtnis eingesetzt hatte, erinnerte an die Liebesmahle der Platoniker, die Feier des Geburts- und Todestages Platos gab die Möglichkeit, die gleichen Erinnerungsfeste ohne Aufsehen zu begehen und der brüderliche Zusammenhalt, wie ihn Plato gefordert hatte, war auch in den Christen-Gemeinden eine der wesentlichen Grundlagen des Gemeindelebens. Nimmt man die innere Verwandtschaft vieler wesentlicher Gedanken hinzu, so begreift man leicht, dass die Christen gegebenenfalls in den Akademien ein vorzügliches Mittel für ihre Zwecke besassen.

Wir müssen es aus Mangel an genaueren Berichten einstweilen dahingestellt sein lassen, ob und in wie weit das alte Christentum auch in diesem Sinne die Erbschaft der Antike angetreten hat; beachtenswert aber ist es, dass, wie die Quellen berichten, seit der Zeit, wo das Christentum in der römischen Weltkirche Gestalt gewonnen hatte, die Philosophenschulen — sie sind in der Kirchengeschichte unter dem Namen Katechetenschulen bekannt — in den Verdacht des Gnostizismus oder der Häresie im allgemeinsten Sinn gerieten.

Die Christen der ersten Zeiten, die keine Kirche im Sinne des alten Bundes sein wollten, besassen die Möglichkeit, ihre Gemeinden in der Form von Genossenschaften zu organisieren, die der Weltkirche, wie sie sich seit dem 3. Jahrhundert entwickelte, abging. Die Grosskirche entstand seit der Zeit, wo es mächtigen Anhängern derselben gelang, einige grundlegende Prinzipien des alten Bundes — vor Allem die Ideen vom Priestertum und vom Opfer — in die christlichen Gedankenkreise wieder einzuführen. Es war natürlich, dass seit dieser Zeit das Alte Testament zu einer herrschenden Stellung in der Grosskirche gelangte, die es trotz der ihm von je geschenkten Verehrung in den

ersten christlichen Zeiten, wenigstens innerhalb des sog. Gnostizismus, nicht besessen hatte.

Es ist eine weitverbreitete Annahme, dass die ältesten Christengemeinden im römischen Reiche vielfach in der Form von Handwerkergilden und Philosophenschulen, die sämtlich zugleich Kultvereine waren, sich vor dem Gesetz eine Existenz-Möglichkeit zu verschaffen gewusst haben. Wenn die römische Weltkirche gerade die Philosophenschulen als „Gnostiker", d. h. als Christen, welche ausserhalb der römischen Glaubensgemeinschaft standen, bezeichnet und verfolgt, so muss sie gewusst haben, dass in diesen Genossenschaften thatsächlich Apollo und die Musen von den Altären verdrängt und an ihre Stelle die Verehrung Christi getreten war. Viele Nachrichten, die uns sonst von diesen Kultvereinen erthalten sind, bestätigen die Thatsache, dass sich die Vertreter der Weltkirche hierin nicht getäuscht hatten [1]).

Seitdem Justinian im Jahre 529 die Aufhebung der Akademien beschlossen hatte, verschwinden dieselben naturgemäss aus der Öffentlichkeit und demnach auch aus den schriftlichen Aufzeichnungen, die uns erhalten sind. Indessen fliessen die Quellen gerade aus jenen dunklen Jahrhunderten, die mit dem 6. Jahrhundert anbrechen, einstweilen für uns sehr dürftig, und es wäre durchaus verkehrt, aus dem Mangel an Nachrichten auf das Nichtvorhandensein derselben zu schliessen. Immerhin geht aus dem Schweigen der Quellen soviel hervor, dass in den Jahrhunderten, wo die Macht der Hierarchie auf ihrem Höhepunkte stand, für die Akademien, wenn sie vorhanden waren, kein erheblicher Spielraum blieb und dass sie, wenn sie nicht erloschen waren, doch nur unter dem Schleier der Verborgenheit ihre Arbeiten fortsetzen konnten. In die Niederlage der Gnostiker waren auch sie verwickelt und mussten im Ganzen deren Schicksale teilen. Wenn

[1]) Man vergleiche hierzu Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 229. Für die Fortpflanzung des Gnostizismus — dieser Name wurde im Laufe des Kampfes zu einem Sektennamen unbestimmtester Färbung, mit allen Kennzeichen, wie sie solchen anhaften — sind nach Harnack, neben anderen Vereinigungen, die philosophischen Schulen von besonderer Bedeutung geworden. Harnack lenkt mit Recht die Aufmerksamkeit auf die Namen, welche man diesen Schulen gab: sie heissen θίασος, Synagoge, congregatis, collegium, auch secta und haeresis, beides anfänglich ohne die schlimme Nebenbedeutung, welche der Kampf nachmals dem Ausdruck gab.

sie vorhanden waren, wird man sie unter anderem Namen als unter dem verpönten Namen der Akademien zu suchen haben.

Erst etwa im 14. Jahrhundert, also etwa siebenhundert Jahre nach der Aufhebung der Philosophenschulen durch Kaiser Justinian, taucht die uralte Organisation der Akademien in ihrer ursprünglichen Bedeutung, d. h. im Sinn einer Vereinigung, die eine Kultgenossenschaft darstellte, für uns in der Geschichte wieder auf, und zwar in den Kreisen von Männern, die sich als Anhänger Platos bekannten, die aber in Wirklichkeit wohl mehr als Neuplatoniker anzusehen sind. Ihr Wortführer war kein Geringerer als Georg Gemisthos Pletho, geboren um 1356 zu Konstantinopel, dessen Ansehen um das Jahr 1400 nicht bloss unter den Gelehrten, sondern auch am kaiserlichen Hofe zu Byzanz ein grosses war, und der dann der Vermittler des Platonismus für die abendländische Wissenschaft werden sollte.

Pletho wird in den Kämpfen, welche der Mönch Gennadius als Vertreter der rechtgläubigen Theologie gegen ihn begann, als der Wortführer einer „Sekte" bezeichnet, die der Kirche gefährlich sei. Thatsächlich wissen wir, dass Pletho an der Spitze eines festgeschlossenen Bundes stand, zu welchem der Beitritt nur Auserwählten gewährt wurde. Es gab in diesem Bunde — der Name Akademie wird unter den Schülern Plethons später oft, wenn auch nur im vertrauteren Kreise, genannt —, der sich die Pflege des Platonismus zum Ziel gesetzt hatte, verschiedene Grade und Stufen, und vielerlei Formen und Bräuche — wir erinnern nur an die Säulen, die Lichter, die geometrischen Figuren u. s. w. — stimmen so auffallend mit den Symbolen der älteren platonischen Akademien überein, dass gewisse geistige Zusammenhänge sehr wahrscheinlich sind.

Vor der Beibringung weiteren Materials und vor einer genaueren Untersuchung der ganzen Frage möchten wir hier einen unmittelbaren Zusammenhang oder eine geschichtliche Continuität der Akademien weder bejahen noch verneinen. An sich freilich ist die Annahme einer solchen keineswegs ausgeschlossen. Man muss sich gegenwärtig halten, dass auf dem Boden der griechisch-katholischen Kirche eine andere Entwicklung als im Abendlande stattgefunden hat. Niemals sind hier die geschichtlichen Fäden, die das griechische Altertum und das Mittelalter verbanden, so vollständig zerrissen gewesen, wie auf dem Boden der römischen

Kirche. Wie denn thatsächlich auch die Renaissance der antiken Litteratur durch die Vermittlung der Griechen im Abendlande zum Durchbruch gelangt ist. Und wenn im Orient die Philosophie Platos sich thatsächlich durch die Jahrhunderte fortgepflanzt hat, warum sollten nicht die platonischen Kultvereine, die einst ein Jahrtausend sich erhalten hatten, sich durch die mittleren Jahrhunderte auf irgend einem Wege hindurchgerettet haben? Das Bündnis, das die Akademien seit dem Emporkommen des Neuplatonismus mit sehr lebenskräftigen Richtungen altchristlichen Ursprungs eingegangen waren, gab ihnen doch auch unter der Herrschaft der Grosskirche trotz deren Gegnerschaft einen starken inneren Halt. Selbst schwache Reste konnten, sobald sie begabte Führer wie Pletho und andere fanden, sich unter der Gunst besserer Zeiten wieder mit neuem Leben erfüllen und auf den Trümmern der alten Macht von neuem am „Tempel der Weisheit“ als fleissige Bauleute wirken.

Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubündten und Tirol.

Aus dem Nachlasse des Hofrates Dr. Joseph R. von Beck.

Herausgegeben von

J. Loserth[1]).

Der Anabaptismus hat zwar in verschiedenen Gegenden der Schweiz und Deutschlands eine verschiedene Färbung angenommen, nichts desto weniger tragen die aus seinem Schosse entstandenen Gemeinden alle eine Familienähnlichkeit: es ist ein gemeinsames Banner, unter welchem sie sich schaarten und unter dem sie zuerst den Kampf gegen den Papismus, und als ihnen die Reformation hinter den gehegten Erwartungen zurück zu bleiben schien, auch gegen die Häupter der Letzteren aufnahmen. Das Banner war die Spättaufe; ihr Schöpfer und Anfänger in Graubündten und dem Etschlande war Georg von Chur, ein früherer Mönch des dortigen St. Lucius-Stiftes[2]).

Er stammte aus Bonaduz, einem Kirchdorfe des Oberen Bundes, genoss den Schulunterricht in Chur und wurde mit der Zeit Mitglied des damals noch hochangesehenen St. Lucius-Konventes. Die Lockrufe der Reformation schlugen auch an die Pforten seiner Zelle, und trieben ihn, wie seinen Mitbruder Wolfgang Ulimann, den wir in St. Gallen wiederfinden, aus dem Kloster und den Gegnern der alten Kirche in die Arme.

Unter dem Namen „Georg vom Hause Jacobs von Chur“ erschien er zu Ende 1524 oder Anfangs 1525 in Zürich — eine hohe kräftige Gestalt, feurigen Auges, mit schwarzem Haare und einer kleinen Glatze. Er trug noch sein Ordensgewand. Die täuferische Strömung war zu dieser Zeit im Züricher Gebiete

---

[1]) An dem vorliegenden Aufsatze, den ich in dem mir anvertrauten Nachlasse des Hofrates Dr. Joseph R. von Beck fand, habe ich einige unwesentliche Besserungen des Textes und verschiedene Kürzungen vorgenommen, auch aus der neueren Litteratur ein und das andere Buch [ ] angemerkt. Sonst ist der Text unverändert geblieben.

[2]) [Vgl. die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn, herausg. von Dr. J. Beck, III. Buch, I. Abschn. S. 79—81.]



bereits im vollen Gange. Der „Weissmäntler", dem Ausserordentlichen von jeher zugeneigt, zögerte nicht, sich sofort den Widersachern Zwinglis, denen dieser „viel zu gemach und lau zu den Dingen that", anzuschliessen und wurde hier, neben Grebel und Manz, eines der Häupter unter den Täufern. Energie und hinreissende Beredsamkeit, die sich häufig in prophetisch erhabenen Tönen erging und keine Gefahr scheute, machte den anspruchslosen Mann in kurzer Zeit zu einem Liebling des Volkes, dem er auch nach seiner Geburt näher stand, als die beiden gelehrten, „der hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache" wohl erfahrenen Bürgersöhne und Patrizier von Zürich. Als Dolmetsch der Ideen seiner gelehrten Freunde wirkte Blaurock mit Wort und That vorzugsweise in den unteren Schichten der Bevölkerung und trug so am meisten bei zur Verbreitung der neuen, den Machthabern von Zürich und ihren Beratern verhassten Lehre in- und ausserhalb des Weichbilds der Zwinglischen Glaubensmetropole. Die Theologen hiessen ihn „den zweiten Paulus"; dem Volke war er „der starke Jörgen", oder auch nach seiner Kleidung der „Blaurock", mitunter auch einer der drei Hirten; den Widersachern galt er nur als der „Erzwiedertäufer Einer".

Von Zwingli im Stich gelassen und zurückgewiesen, beschlossen die unzufriedenen Reformer die angestrebte Absonderung ohne diesen „Kesselflicker" durchzuführen und allen Hindernissen zum Trotz „Christo eine reine Kirche und Gemeinde der rechten Kinder Gottes zu sammeln". Sie fingen vor allem an, „den Kindertauf" zu schelten und zu sagen, „der sei nit von Gott eingesetzt, durch die Schrift nicht zu erweisen, sondern vom Pabste Nicolaus erfunden und darum unrecht". Eine öffentliche Disputation, die der Rat von Zürich als oberste Kirchen- und Schulbehörde der neuen Staatskirche auf den 15. Jänner 1525 anzuordnen beschloss, sollte die unter den Reformern entstandene Zwietracht beilegen oder, besser gesagt, die Täufer zum Schweigen bringen. Ungern beteiligten sich letztere an dem Gespräche. Denn sie sahen die Fruchtlosigkeit eines Kampfes voraus, bei dem die „Hirten" der Gemeinde der Gunst der in Kriegs- und Gewerbesachen besser als in Glaubensangelegenheiten erfahrenen Richter in vorhinein versichert sein konnten; zugleich aber fürchteten die Wortführer der Täufer, dass die Prädikanten wie in früheren Fällen dort Schriftbeweise fordern würden, wo sie zunächst selbst solche ihrerseits zu erbringen hätten.

Ausser Grebel und Manz beteiligten sich namentlich Reublin und Blaurock [1]) an dem Gespräche; doch schreibt Zwingli nur Grebel Bedeutung zu. Sie verwarfen die Kindertaufe gänzlich, denn sie könne aus der Schrift nicht als eine göttliche Satzung erwiesen

[1]) Cornelius, Gesch. d. M. Aufruhrs. II. 26.

werden. Kinder können nicht glauben und verstehen auch nicht, was die Taufe sei. Diese sollte daher nur den Gläubigen, denen das Evangelium vorher gepredigt wurde, die es verständen und daraufhin selbst die Taufe begehren, den alten Adam töten und in einem neüen Leben wandeln wollen, gegeben werden! Von alledem wissen die Kinder nichts; darum gebühre ihnen die Taufe nicht. Auch die Apostel haben nur Verständige und keine Kinder getauft. Darum soll man desgleichen thun, und ist man nicht also getauft, so soll man sich, da die Kindertaufe nichts gilt, recht taufen lassen. Zwingli, mit seiner eigenen, am Graben zu Zürich ausgesprochenen Anschauung über die Kindertaufe im Widerspruch, verteidigte die altkirchliche Satzung, so gut er konnte, und nach Bullingers Zeugnis mit den Gründen, die man in seiner Schrift vom „Touf, widertouf und kindertouf" (Zwingli Opp. II/1 230) wieder findet. Der hohe Rat fand darauf keinen Anstand, ihm den Sieg zuzusprechen, und auch Tags darauf (Mittwoch vor Sebastian 1525) ein Mandat zu erlassen, dass alle noch ungetauften Kinder innerhalb 8 Tagen bei Strafe der Ausweisung der Familien, denen sie angehörten, getauft werden müssten. — Auch wurde weiter verordnet, dass die „verirrten Leute" die Winkelversammlungen zu meiden und die fremden Verächter der Kindertaufe, als Reublin, Brötli, Hetzer und Andreas Castelberg, genannt auf der Stülzen, ihren Pfennig anderwärts verzehren möchten. Einige der Unruhigsten wurden in den „Wellenberg" gelegt. Den Blaurock liess, merkwürdiger Weise, die Ausweisung unberührt!

Er und seine Genossen blieben bei ihrer Ansicht, erklärten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, und zogen gegen Zollikon und Grüningen.

Ihrer Meinung kam überdies am 2. Februar 1525 von Waldshut aus Dr. Balthasar Hubmaier mit dem öffentlichen Erbieten [1]) zu Hilfe: „mit deutschen, hellen, klaren und einfältigen Schriften — ohne allen Zusatz beweisen zu wollen: dass die Kindertauf ein Werk sei, ohne allen Grund des göttlichen Wortes", an dieses Beweisthema die Aufforderung an alle christgläubigen Menschen knüpfend: wer das wolle, soll in gleicher Weise anzeigen und bewähren, dass man die jungen Kinder taufen soll! — Ungebrochenen Mutes verkündigten die Taufgesinnten der sich konstituierenden Züricher Staatskirche offen den Krieg, stellten der Kindertaufe die Wiedertaufe entgegen und begannen diese im Züricher Stadt- und Landgebiete öffentlich zu vollziehen, das Abendmahl in altchristlicher Weise zu reichen und die Spättaufe als Zeichen der Bekehrung und Versöhnung mit Gott und einer neuen Verbrüderung frommer Christen entgegenzunehmen.

[1]) Hubmaiers Schrift „Von dem Christenlichen Touff der gläubigen (o. O.) 1525" (Nürnberg, Peypus) am Ende angehängt.



Der erste, der die Spättaufe an sich vollziehen liess und sofort zahlreichen Brüdern und Schwestern dieses Zeichen der Wiedergeburt aus Christo zu einem reinen, sündlosen Leben erteilte, war Blaurock.

Mit der Wiedertaufe ward der Gegensatz zu der von der Polizeigewalt des Magistrats geschirmten Staatskirche gegeben, die Absonderung des Anabaptismus von ihr für immer ausgesprochen und eine neue religiöse Gemeinde, „die Gemain der frommen Kinder Gottes“, begründet. „Die langunterdrückte Kirche (sagen unsere Chroniken) fing an, das Haupt wieder emporzuheben, christliche rechte Art zu bekennen, sich von dem antichristlichen Wesen zu sondern und durch die Taufe mit ihrem Christo in wahrer Untergebung des Glaubens zu vereinbaren.“

„Damit ist die Absonderung von der Welt und ihren bösen Werken angebrochen [1].“ Wie sich dieser Akt ergeben, erzählen uns die Chroniken (Buch I. Abschn. 2) ausführlicher, als alle bisher bekannten Quellen.

Es begab sich dieses einige Zeit nach der obigen Disputation. Wenige Wochen später, am Palmsonntag (9./4.) 1525, taufte bereits Konrad Grebel öffentlich in der Sitter zu St. Gallen die nach Hunderten aus allen Gegenden heranströmenden Leute. „Der Herr aber thett hinzu täglich, die da sälig wurdend, zu der gemeind“ (Act. II.).

Blaurock, seines Apostelamtes und der Worte Act. II. 38—41 eingedenk, zog mit Manz und Grebel von Haus zu Haus, von Gemeinde zu Gemeinde, um zu taufen, den Tisch des Herrn aufzurichten und das Band der Liebe und eines christlichen Gemütes um die Herzen der Gläubigen zu schlingen. Manchem Bäuerlein wurde es bange bei den ungewöhnlichen Reden dieser Sendboten des Taufordens. Trotzdem traten sie heran und „assen von dem Brode und tranken von dem Weine der Vereinigung und christlicher Gemeinschaft“. In ihren Konventikeln predigten jene neben Liebe und Einigkeit „die Gemeinschaft aller Dinge“ [2]) im Sinne der Apostelgeschichte (2. Kap.), eiferten gegen Trunk und Völlerei, gegen Gotteslästerung und grobe Laster, führten den Schein eines erbaulichen Lebens, waren gesetzt und „ernsthaft, straften strenge und redeten teuer“, so dass die einfältigen Leute sprachen: „Man sage gleich von den Täufern, was man wolle, wir sehen Nichts an ihnen, denn Ernst und hören von ihnen Nichts, denn dass man nicht schwören und nicht Unrecht, sondern Jedermann recht thun soll“ (Bullinger). Ihr Anhang wuchs zusehends und mit diesem ihre Kraft und Kühnheit. In Zürich,

---

[1]) [Geschichtsbücher S. 19.]

[2]) Vergleich hierzu: Kesslers Sabbata, pag. 272. [Egli, Die Züricher Wiedertäufer der Reformationszeit, S. 24 ff.]

St. Gallen, Appenzell, Graubündten, Basel und Waldshut erhoben sie ihr Haupt. Es war am ersten Sonntag im Monate Februar 1525, dass Blaurock mit einem Haufen der Seinigen in der Kirche zu Zollikon erschien und dem zur Kanzel schreitenden Zwinglischen Helfer den Weg mit der Frage vertrat, was er da thun wolle. Auf die Antwort: „Das Wort Gottes predigen", sprach Blaurock: „Nicht Du, sondern ich bin gesandt, zu predigen!" Und als Blaurock von seinem Vornehmen nicht abstehen wollte, wandte sich der Helfer gegen die Thür. Da riefen ihn etliche zurück, und als er seinen Kanzelvortrag mit den Worten schloss: „Wer ihm irgend einen Irrtum beweisen wolle, der möge ihn im Hause, und nicht unter der Menge anreden", rief ihm Blaurock zu: „Es steht geschrieben: Mein Haus ist ein Bethaus etc.", schlug dabei mit einer Rute auf ein Brett und hielt erst dann an sich, als ihn der Untervogt mit Androhung der Festnehmung zum Schweigen brachte.

Da aber die Täufer zu Zollikon auch sonst den Anordnungen der Obrigkeit geradezu Trotz boten, verordnete diese am 7. Febr. 1525, dass Manz, Blaurock und alle diejenigen, die getauft haben, 24 Personen an der Zahl, eingezogen, in eine Stube des Augustinerklosters gelegt, und eidlich verpflichtet werden sollten, nicht aus dem Kloster zu weichen. Gleichzeitig wurden die drei Leutpriester und drei Ratsverordnete beauftragt, die Ansichten der Gefangenen zu vernehmen und an den Rat zu berichten.

Die Leute aus Zollikon bekannten: Blaurock, Manz und Brötli seien die eifrigsten im Dienste des Herrn gewesen; doch habe sie nicht dieser oder jener, sondern Gott selbst, der Schöpfer und Heiligmacher, zur Wiedertaufe bewogen. Sie wollen auch ferner thun, was ihnen der Geist Gottes eingebe, und sich von keiner weltlichen Macht davon drängen lassen. Wo das Wort Gottes nicht im Wege steht, wollen sie jedoch „ihren Herren" gehorsam sein!

Der Bericht über die „Irrgänger von Zollikon" lautete im Ganzen versöhnlich; der Senat war zur Milde geneigt und verordnete ihre Freilassung, allerdings gegen Urfehde, Vergütung der Kosten, eine Bürgschaft von 1000 fl. und Entgegennahme der Rüge, „dass sie unrecht gethan und wider Gott und den Nächsten mit Ärgernis unbillig gehandelt haben". — Manz und Blaurock blieben noch in Haft, und hatten sich vor der Kommission noch weiter zu verantworten.

Blaurock liess nun aus dem Augustinerturme eine Rechenschaft seiner Handlung den Ratsherren mit der Bitte überweisen: „Ihre Weisheit wolle sich an dem Ecksteine Christi nicht zerrennen." Christus der Herr habe seine Jünger ausgesandt, alle Völker zu lehren und ihnen Gewalt gegeben, allen denen, die seinen Namen anrufen würden, Nachlassung der Sünden zu ge-

währen und sie zur äusserlichen Anzeige dessen zu taufen. Als nun auch er solches gelehrt, hätten sich etliche weinend zu ihm gefügt und ihn gebeten, dass er sie taufe. Solches habe er ihnen nicht abschlagen können, sondern die Taufe an ihnen, ihrem Begehren gemäss, vollzogen und den Namen Christi über sie angerufen, darnach sie weiter „gelert liebi und einigkeit und gemeinschaft aller Dingen, wie die Apostel, Actorum am 2., und dass si des tods Christi allweg ingedenk wärend und seines vergossnen bluots nicht vergessind; inen angezeigt den brauch Christi, den er gehalten hat in seinem nachtmal"; und hätten zugleich mit einander das Brod gebrochen und den Wein getrunken, damit sie eingedenk bleiben, dass sie alle „zugleich von einem leib Christi erlösst und von einem bluot abgewaschen, also eins wären, je einer des andern bruoder und schwester in Christo unserem Herren".

In seinem Verhöre erklärte Blaurock auf die vorgelegten Fragestücke: „Er wisse nit anders, dann dass er der erst gsin syge, so sich habe lassen toufen und vom tisch des Herren gegessen, wie es Gott sinen jüngeren im letsten nachtmal geben habe, und syge auch allen begerenden zuo willen worden in beiden stucken."

Des Zwingli halber sagt er: wie dass dieser der Schrift Gewalt thue und „die mer fältschi dan der alt Bapst". — Dessen erbiete er sich vor „sinnen Herren" oder wo man wolle, Antwort zu geben.

Am 18. Februar 1525 entschied endlich der Senat in der Sache: Georg von Husen (!) aus Chur ist gegen Urfehde zu entlassen, die Vorstellung mit Zwingli soll ihm gewährt und alsdann weiter nach Gebühr gehandelt werden.

Es mag nur ein Echo der Worte Blaurocks gewesen sein, wenn sich auch gemeine Täufer dahin aussprachen: Die alten Pfaffen haben uns nicht verführt, aber die jetzigen Pfaffen verführen uns: ihre Bücher sind Ketzerbücher!

Sieben Tage später verliess auch Manz, zu einer Geldbusse verurteilt, die Mauern des Augustiner-Konvents. Blaurock, zu den Brüdern gegen Zollikon zurückgekehrt, war nun thätiger denn je, und taufte bald da, bald dort. In der Herren Fastnacht, d. i. am 26. Februar, hielt er in des Hans Maurers Behausung zu Zollikon eine grosse Versammlung. Es fanden sich hierzu über 150 Personen aus dem Orte und den Nachbargemeinden ein. Blaurock predigte Vor- und Nachmittags und taufte jene, die „des Taufs" begehrten, darunter etliche Frauen, die mit weinenden Augen herantraten.

Als der Rat vernahm, dass in Zollikon getauft werde, beschloss er am 8. März 1525 die Widersetzlichen einzuziehen und abgesondert zu verhören. Zu den Eingezogenen gehörte zunächst der durch Blaurock getaufte Heinrich Aberli, der Schneider Oken-

fuss aus Zürich, Gabr. Giger von St. Gallen, Antoni Kürschner aus Schwyz u. a. m.

Es war mit Ratsbeschluss vom 11. März 1525 in Vorhinein festgesetzt, dass derjenige, der wider das Verbot sich seit den Verhandlungen im Augustinerkloster taufen liess, mit 1 Mark Busse belegt, und wer sich von nun an taufen lasse, mit Weib und Kind verbannt werden solle, „angends vnd ane Verzug“[1]). Der Bürgermeister Walder mit drei Ratsherren ward nach Zollikon entsandt, um die Täufer feierlich zu warnen und den Ratbeschluss daselbst kund zu machen. Die Erfahrungen der Abgeordneten bestimmten den Rat, nunmehr die ältern und neueren Täufer aus Zollikon einzuzuziehen und am 18. März 1525 zu beraten, wie man sie, „um des schweren Handels abzukommen“, strafen wolle.

Die Untersuchung ergab, dass der verbannte Pfarrer Johann Brötli, ein Landsmann Blaurocks, von Hallau aus sein ehemaliges Kirchspiel Zollikon in Aufregung versetzt hatte. Die Gefangenen erklärten dem Rate, Manz und Blaurock seien noch lange nicht widerlegt. Was sie bei den Augustinern zugesagt, hätten sie gehalten, und wären „still gestanden, bis sie Gott fürzugehen ermahnt“. Einzelne wollten sich weisen lassen, wenn man sie eines Besseren belehren könne. Andere erklärten, wider die Obrigkeit zu fechten, sei ihnen nie in den Sinn gekommen. Zinsen und Zehent hielten sie für gerecht, desgleichen, dass wer nach der Taufe wieder in die Sünde verfalle, mit dem Banne ausgeschlossen werde.

In derselben Zeit baten die „Brüder und Schwestern von Zollikon“ den Bürgermeister und Rat von Zürich, um Gott und des jüngsten Gerichtes willen, sich zu Gott zu kehren, das göttlich Wort frei regieren zu lassen und sich denen zuzuwenden, die Willens sind, das Wort Gottes zu hören, damit diese aus ihrem Trübsal kommen und jene zufrieden gestellt werden. Sie baten weiter, ein öffentliches Gespräch anzuordnen, damit sich erfinde, wer irre gehe, und um die Bestellung eines Sprechers auf eigene Kosten, da sie selbst nicht die Gnade von Gott haben, dem M. Ulrich verständlich zu reden.

Auf diese Eingabe beschloss der Rat am 18. März, eingedenk seiner an Manz und Blaurock im Februar gemachten Zusage, eine Disputation auf den 20. März anzuberaumen. Zu diesem Gespräche hatten sich Manz und Blaurock einzufinden, um da mit den drei Leutpriestern Zürichs vor dem Bürgermeister Walder und sechs Ratsmitgliedern den Taufartikel „abgesondert“ zu erörtern. Dabei sollten weiter als Schiedsrichter fungieren der Abt von Kappel, der Komthur von Küssnacht, der Probst von Embracht und die beiden Stadtschulmeister.

---

[1]) [Egli S. 28.]

Es war dies die sogenannte zweite Täufer-Disputation. Wir wissen von ihr nur, was uns Bullinger (Ref. Gesch. I. 260) und Zwingli an verschiedenen Stellen seines „Taufbüchleins“ [1]) darüber meldet. Das grosse Wort scheint hier Konrad Grebel geführt zu haben, doch sprach er, nach Zwinglis Zeugnisse, „uf die meinung glich, als ob der Messias schon vorhanden syge“. Gleichwohl behandelte ihn Zwingli in allen seinen Schriften mit einer bewerkenswerten Schonung. Weniger Schonung erweist er dagegen dem Blaurock. Dieser ist ihm nur ein „grosser toller Phantast“, ja so toll, dass er wahrlich vor dem Rate „das tütsche Testament nit lesen kont, obschon er etlich Jar Pfaff gewesen“, ein Thor, der in seiner Vermessenheit Niemanden unter Gottes Kinder will gelten lassen, er sei dann ein „Lätzkopf wie er selbst“. Zwingli konnte und durfte es ohne Nachteil für sein Ansehen nicht gleichgiltig hinnehmen, dass ihn Blaurock vor dem Gespräche „offenlich usgesungen und geschruewen (geschrien) hat, mit grossem wuten und unbescheidenheit, er syg ein ketzer, mörder, ein dieb [2]), der war antichrist und fälsche die gschrift wies denn der papst je gethan hab“. Darum bat er im letzten Gespräch, man möge ihn fragen, warum er ihm solches zurede, und die Stücke auf ihn anzeigen. Auf die Frage des Altbürgermeisters, warum er ihn also schelte, habe Blaurock geantwortet: Er schelte ihn darum also, weil er die Kindertaufe schirme, und fügte weiter hinzu: man rede auch von Zwingli, er habe im vorigen Jahre (1524) gelehrt, es wären beide Gebräuche, zum Tische des Herrn zu gehen, gerecht, mit Einer Gestalt oder mit Beiden (Zwingli Opp. II/1 295).

Die Täufer sollen bei diesem Gespräche mit Gottes Wort nicht mehr dargethan haben, als in dem ersten Gespräche, obschon man drei Tage und das „gar fleyssig mit ihnen geredet hat“ [3]). Jeder unbefangene Zuhörer habe ersehen müssen (meint Zwingli), dass sie nur des Kampfes, nicht der Wahrheit wegen streiten. Sie wurden (meint Zwingli weiter) so ganz und gar geschlagen, dass die Evangelischen seither wenigstens in der Stadt vor ihnen mehr Ruhe hatten. „Auf dem Lande dagegen schwärmten die Nachtvögel ärger wie vorher, setzten alles in Verwirrung“ (Zwingli

---

[1]) „Vom touf, widertouf und kindertouf“ (27. Mai 1525) in Zwingli, Opp. II/1 p. 246, 258, 260, 273 u. 295; dann Zwingli Op. VIII. 397 (Epist. Vadiano).

[2]) Die Bezugnahme auf die bekannte Stelle Joh. 10, 1: „Wer nicht zur Thür hineingehet in den Schafstall … der ist ein Dieb und ein Mörder“ ist in diesen Kämpfen eine sehr häufige auf beiden Seiten. Natürlich ist der Ausdruck nur bildlich gebraucht: es sind die gemeint, die keinen „ordentlichen Beruf“ haben und falsche Lehren verbreiten.

Die Schriftleitung.

[3]) Vergl. Zwingli Opp. III. 364. — Bullinger K. G.

Opp. III. 364) und gaben vor, „der Kindertauf sei päbstisch und die Züricher Leutpriester die wahren Antichristen."

Der Rat liess mit den Täufern „gar ernstlich reden" und sie vermahnen, abzustehen; denn man werde solche schädliche Sonderungen und Trennungen nicht mehr leiden. Einige der Brüder fielen hierauf ab und wurden gegen Erlag einer Mark Busse auf Urfehde entlassen und die Fremden des Landes verwiesen. Die Minderheit verharrte dagegen bei der Wiedertaufe.

Zu diesen gehörte vor allen Manz und „Bruder Jörg". Diese, ob ihrer Standhaftigkeit in der Gemeinde der Schweizer Brüder hoch gefeiert, erklärten den Abgesandten des Rates unumwunden, bei ihrer Meinung zu verbleiben, und insofern der himmlische Vater sie weiter taufen hiesse, auch weiterhin taufen zu wollen. Die Aufforderung, aus dem Lande zu ziehen und damit seine Freiheit zu verkaufen, lehnte Blaurock beharrlich ab. In Folge dieser Erklärungen und des früher gefassten Beschlusses, dass die fremden Täufer „eidlich" des Landes verwiesen und wenn sie nicht schwören wollten, für immer hinweggefertigt werden sollten, wurde am 25. März 1525 gegen Jörg von Chur der Spruch gefällt: „Er solle mit seinem Weib zu Schiff nach Chur gefertigt werden, daselbst solle man die schriftliche Versicherung erwirken, dass sie „ihn versehen und behalten würden"; falls er aber wiederkomme, wolle man ihm den Lohn dergestalt geben, dass er hinfür ruhig sein werde." Seine Abschiebung verzog sich, und so kam es, dass wir ihn am 5. April 1525 mit Manz und Grebel und 18 anderen Brüdern, darunter 11 Männer und 7 Frauen, noch in Zürich, allein nicht in der milden Haft des Augustinerklosters, sondern in dem strengsten der Gefängnisse, in dem Ketzerturme[1]) bei dem Predigergarten oder Kirchhof in Niederdorf, wiederfinden. Hier lagen sie bei Wasser und Brod bis zum Mittwoch nach Palmarum (12. April 1525), in der Erwartung, „ob man sie vielleicht von dem Irrtum abwenden möchte". Sie hatten jedoch unter sich verabredet: „Wer da vermeint, dass er nicht so viel Gnad und Stärke von Gott habe, da zu bleiben, der möge hinausgehen", „nichts desto minder aber auch aussen von den Lastern stan, sonst würde man ihn unter der christlichen Gemeinde nit dulden". Manz, Grebel und Blaurock stärkten abwechselnd die minder geduldigen Brüder im Glauben und Vertrauen zu Gott und zu seinen Ratschlägen.

Nichtsdestoweniger wurden diese der mageren Kost und der engen Haft überdrüssig, und als am Mittwoch nach Palmarum Karl Brennwald einen lockeren Laden in der Zellendecke und nach dessen Hinwegnahme eine Öffnung wahrnahm, die dem Ausgang zuführte, beschlossen die Gefangenen, den Ausbruch zu bewerk-

---

[1]) [Richtiger Hexenturm, s. Egli S. 30.]

stelligen und dazu die Nacht zu benützen. Die drei Häupter widersetzten sich zwar anfangs der Unternehmung („waren der Entweichung widrig"), denn sie waren alle nach dem Zeugnisse des Mitgefangenen Exel aus Wallis einig, allda zu bleiben und zu sterben, liessen sich aber schliesslich überreden nnd folgten den Andern. Die Flucht gelang mit Hilfe eines Windseils über die niedergelassene Fallbrücke und herbeigeholter Brechwerkzeuge, mit denen sie die Zellen der im oberen Gemache verschlossenen Brüder erbrachen.

Die Mehrzahl der Entwichenen wandte sich gegen Norden, Grebel gegen Schaffhausen, Manz und Blaurock vorläufig nach dem Züricher Oberlande, wo der Anabaptismus nach Bullingers Ausdruck „nur zu bald viel Unrats anrichtete". Nach Schaffhausen nahmen später auch Manz und Blaurock den Weg, allein während der gelehrte Manz mit Dr. Hofmeister in der Stadt Religionssachen besprach und hierauf sein Werk der Bekehrung in der Umgebung von Basel mit sichtbarem Erfolg in Angriff nahm, wirkte Blaurock in Wyl am Rafzerfelde u. a. Orten unter dem Landvolk mit jener Herz und Sinn berückenden Beredsamkeit und Weise, die ihn zum Liebling des Volkes machte.

In die Zeit seines Wanderlebens im Oberlande fällt zweifelsohne sein Schreiben an Oswald Mykonius, dem er bei dem Gespräche vom 20. März 1525 gegenüber stand, ein Schreiben, dessen Inhalt Zwingli und Mykonius absichtlich verschweigen und das für uns verloren ist. In welche Erregung Zwingli dadurch geriet, erhellt aus einer Stelle seiner Werke (Opp. II/1, S. 277), wo er sagt, es sei „ein so unerbare, schändliche lugenhaftige Epistel, auch wider den ersamen Rath, dass er keinen Hüppenträger (Possenreisser) je gehört, jemanden unbescheidentlicher ausschreien". Zwingli und seine Mitarbeiter beschlossen, den Rat mit dem „Phantasten" nicht weiter zu behelligen und die Epistel einfach zu unterdrücken. Der Brief ist mit dem Schreiben Blaurocks an den Rat von Zürich „Ich bin eine Thür" nicht identisch[1]). Die nach der Flucht der Häupter, „der Erzwidertäufer", im Weichbilde der Stadt geschaffene Ruhe benützte Zwingli zur Veröffentlichung seines „einem ersamen Rat und Gemain der Stadt St. Gallen" mit Zuschrift von 27. Mai 1525 zum Trost und einer Unterrichtung und Warnung zugestellten „Taufbüchleins".

Diese Stadt zählte um jene Zeit in ihren Mauern bereits mehr als 800 Täufer, die der Leitung Wolfgang Ulimanns[2]) folgten und täglich Zuzüge aus dem Gotteshausgebiete und dem Appenzellerlande erhielten. Die Stadt war, wie der Chronist Kessler

[1]) Füsslin, Beiträge II, 263—264.

[2]) [Über Ulimann siehe den Artikel in der Allg. deutschen Biographie (von Keller)].

in seinem „Sabbata“ sagt, „bereits mit den Wiedertauften so gar überwachsen“. Zwinglis Schrift, an und für sich in vielen Punkten oberflächlich und einer richtigen Auffassung der psychischen Zustände der Gegner ermangelnd, vom Geiste der Übertreibung diktiert, war nur geeignet, die Widersacher seiner Lehre zu erbittern, keineswegs zu überzeugen, noch weniger aber zu gewinnen. Uneingedenk dessen, was ihm selbst und seinen Tendenzen Katholiken wie Fabri und Andere zur Last legten, sah er nun das Gefährliche und Unerträgliche der Wiedertäufer darin, dass sie eine neue Kirche, ohne Bewilligung „gemeiner Kirche“ aufstellen wollten! Oder soll es, fragt er naiv, so zugehen, dass ein Jeder nach seinem Kopfe anheben möchte, was er wolle und die Kirche nicht darum fragen, so würden mehr Irrungen daraus entstehen als Christen!

Dem Büchlein setzten die Täufer, die Zwinglis Kirche eben so wenig wie jene Luthers als die „gemeine Kirche“ anerkennen wollten, die allgemeine Losung entgegen, Zwingli habe in „dem Büchlein“ öffentlich Unwahres geschrieben, und sie beschlossen, seine Werke dort, wo sie am schwächsten und erst im Entstehen begriffen waren, in Graubündten und im Appenzeller Lande, anzugreifen.

In Chur waren um diese Zeit die Freunde der Züricher Staatskirche unter Führung des Commander, den die Widersacher der alten Kirche am Stift St. Martin zu installieren wussten, für Zwingli äusserst thätig. Zu Gute kam ihnen dabei, dass schon von früheren Jahren her in und um Flätsch, Malans an der Bregenzer Grenze und in Prattigau Erscheinungen wahrgenommen worden waren, denen man einen reformatorischen Charakter beilegte. In Chur wirkte für Zwingli und seine Lehre neben Dorfmann der Schulmeister Salzmann. Die Anhänger der alten Kirche setzten zwar allenthalben zähen Widerstand entgegen, allein die Freunde hatten die Autonomie der Gemeinden und die Gunst des allerdings nicht aus blosser Liebe zum reinen Worte Gottes evangelisch gesinnten Magistrates für sich, und diesen Elementen entsprang das Reformationsedikt vom 4. April 1524.

Der weiteren Ausbreitung des jungen Protestantismus trat nun in Bündten der Anabaptismus hemmend in den Weg.

Der gleichen Wurzel wie jener entsprossen, war er ein Feind der Neu-Evangelischen[1]), und ihnen gefährlicher und verhasster als die Katholischen. An seiner Spitze standen in Bündten: Blaurock, Manz und Andreas Castelberg. Die beiden erstgenannten erschienen schon nach dem ersten Täufergespräche vom 15. Januar

[1]) Den Ausdruck „Neu-Evangelische“, den Beck hier zur Bezeichnung der Anhänger der Staatskirche gebraucht, entstammt den Quellen und ist täuferischen Ursprungs; letzte nannten sich selbst „Evangelische“ und ihre Gegner neue Evangelische. Die Schriftleitung.



1525 in dem Hochstifte Rhätiens[1]) und „sammelten da dem Herrn die zerstreuten Schafe". Es gelang ihnen, zahlreiche Gläubige zu einer Gemeinde zu vereinigen, deren Versammlungsstätten in Flätsch, Chur und an der Tiroler Grenze oft geheim gehalten wurden und daher mitunter nur von den Eingeweihten zu finden waren. Porta (Hist. Reformat. Rhaet. I. 86) sagt zwar: Manz sei bei dieser Mission ergriffen und den Zürichern ausgeliefert worden, richtiger hätte es aber heissen sollen, dass er diesmal lediglich ausgewiesen wurde. Denn die Auslieferung gehört erst einer späteren Zeit an, als er den Boden des Hochstiftes zum zweiten Male betrat.

Auf seine einfache Verweisung deuten Bürgermeister und Rat von Chur selbst hin, indem sie am 10. Juli 1525 den Zürichern eröffnen: Manz sei (mit Blaurock) eine Zeit lang zu Chur gewesen und habe durch sein Wiedertaufen und Winkelpredigen viel Zwietracht und Widerwärtigkeiten daselbst angerichtet, so dass man ihn habe „verweisen müssen". Blaurock als Einheimischer blieb von der Ausweisung unberührt und folgte seinem Mitbruder nach Zürich, kam aber im Sommer des Jahres 1525 mit diesem wieder zurück und richtete dem Herrn der Heerschaaren in der altehrwürdigen Curia Rhaetorum und an dem Gestade des Plessur, wo vor 1074 Jahren das Christentum die Kreuzesfahne zum ersten Male aufrollte, das „neue Tabernakel" auf. Sie erschienen Mitte Mai[2]) und begannen entschlossen und keine Gefahr scheuend ihr Werk; allein mit weniger Erfolg, denn die Reformierten hatten sich inzwischen mit Hilfe der Staatspolizei gestärkt und ein Mandat erwirkt, kraft dessen das Wiedertaufen bei Verlust des Leibes, der Ehre und Habe verboten war. Diesem durch öffentlichen Ausruf und in den Kirchen verkündeten Verbote fielen nun die Vorkämpfer des Anabaptismus anheim. Manz wurde in Chur „des Wiedertaufs halben fänklich angenommen", und etliche Tage lang in Gewahrsam gehalten. Nachdem aber die Väter der Stadt ihn für einen „ainschieren (eigensinnigen) und widerspennigen Menschen erkannt", liessen sie ihn zwar wieder aus dem Gefängnis, sandten ihn aber mit Missivschreiben vom 18. Juli 1525 den Zürichern, „als denen, daher er bürtig und komen" zu, freundlich begehrend, ihn zu versehen und bei sich zu behalten, damit sie seiner ledig würden und er die Kommune nicht beunruhige, die Obrigkeit von Chur überdies nicht genötigt

---

[1]) „Circa id tempus etiam Anabaptistae per Rhaetiam furere coeperunt. Praecipuus inter eos exstitit Georgius Jacobi Curiensis, Blaurock dictus, qui monasticen, quem antea profitebatur, perfidus et sacrilegus reliquerat." (Ambr. Eichhorn: Epis. Curiens.)

[2]) Mörikofer I. 309 sagt: Mitte Sommer 1525. Ähnlich schreibt Salzmann (in Zwingli Opp. VII. 394) dem Zwingli am 15. Mai 1525: „Grebeliani et Manziani spiritus et in nostris montibus spirant."

werde, falls er wiederkäme, mit ihm strenger zu verfahren. Nach Zürich zurückgebracht, wurde er in den Wellenberg gelegt, am 7. Oktober 1525 aber gegen Urfehde entlassen.

Dass er bei diesem Anlasse auch das begehrte Versprechen gab, hinfort nicht mehr zu taufen und niemandem zur Taufe Ursache zu geben, muss mit Grund bezweifelt werden. Jedenfalls begab er sich aus dem Gefängnis direkt zu den Brüdern zurück.

Während Manz von Chur aus unfreiwillig den Weg nach der Heimat einschlug, trug Blaurock, seiner Haft mit Hilfe zahlreicher Freunde und Gönner die er hatte, ledig, seinen Pilgerstab nach Appenzell und erzählte da den Brüdern, auf welche Weise ihm Gott aus dem Gefängnisse in Chur geholfen, was seinen Widersachern Anlass zu der Verdächtigung gab, als hätte er sich gerühmt, wie Petrus durch verschlossene Thüren hinausgekommen zu sein.

Nachdem er hier „die abgefallenen Brüder wiederum aufgerichtet", die kranken gepflegt und die „todten begraben", verfügte er sich wieder in das Züricher Oberland; dort hielt Grebel Wache und dort hatte der Anabaptismus, allen Unterdrückungsmassregeln des Rates von Zürich zum Trotz, „trefflich zugenommen". Seine Träger waren Grebel und Blaurock.

Die Züricher Leutpriester hatten mit Hilfe der Obrigkeit nur in Zürich selbst aufgeräumt, nicht so auf dem Lande. Darum schreibt Leo Judä im August 1525 an Vadian: „Wir haben mit diesen Ungeheuern alle Tage Kampf und Krieg, besonders in Zollikon. Selbst die Abschaffung des Antichristentums habe ihnen nicht so viel zu schaffen gegeben, wie diese Monstra." Für die Wertschätzung, die der ehemalige Mönch hiermit der alten Kirche und den Täufern in diesen Worten bezeugt, hiess ihn und seine Lehrmeister der Waldshuter Täufer Jacob Gross „ketzerische Prädikanten", die nur aus Neid, Unruhe und Eigennutz reden. „Leo und Zwingli thäten nichts, als bellen wie zwo böse Köter an der Kette. Wären sie so gute Evangelisten, sollten sie dem Euangelio nachfolgen, wie die Boten Gottes ausgehen, sein Wort verkündigen und den Irrenden den rechten Weg weisen. So aber vermögen sie niemand, weder mit Güte noch mit Bösen hinauszubringen. Denn sie haben den Geist der Furcht, des Geitzes und des Eigennutzes."

Es lag nicht in der Natur Blaurocks, „in diesem Ringen nach Licht und Wahrheit" allzulange an einem Orte zu verweilen, und darum ist es nicht unwahrscheinlich, dass er im August 1525[1]) im

---

[1]) Gleich hernach disputierte Oecolampad, „predicant zu Basel, am ussgang ogstmonats och mit ettlichen bekennern des widertouff, welche handlung red vnd antwort im truck eroffnet ist." (Kesslers Chronik: Sabbata.)



Gewand eines Kaufmanns[1]) nach Basel kam, um da Propaganda zu machen und die von Oecolampad hart bedrängten Brüder zu unterstützen. Er soll auch dem Gespräche beigewohnt haben, das im August[2]) 1525 in der Leutpriesterei bei „St. Martin“ zwischen den Täufern und den Basler Prädikanten abgehalten wurde.

Oecolampad hatte, als er vernahm, dass sich die Täufer rühmten, wider ihn und seine Prädikanten „erlich gesiegt und sie geschwigt zu haben“, sofort zur Feder gegriffen, und auf dass man wisse, was beidenteils dazumal verhandelt wurde und jeder Verständige merke, wessen Geistes die geschickten Gesellen sind und wie man sich vor ihrem pharisäischen Treiben zu hüten habe, am 1. September 1525 eine Schrift[3]) in Druck ausgehen lassen, die von Hubmayer in dem a. 1527 zu Nikolspurg erschienenen Büchlein „Von dem Wiedertouff“ eine geharnischte Beantwortung gefunden, aber auch die Entdeckung zur Folge hatte, dass man das im Jahr 1525 in die Druckerei gesandte Manuskript des nach dem Falle von Waldshut flüchtig gewordenen Hubmayer aufgefangen und unterdrückt hatte.

Trotzdem war es unter Freunden und Feinden kein Geheimnis, dass sich Oecolampad in dem Wortturniere nicht hieb- und sattelfest erwiesen hatte und, von den Täufern in die Enge getrieben, zu Verteidigungswaffen hatte greifen müssen, welche die Reformatoren, sobald die Katholiken sich ihrer bedienten, nicht gelten lassen wollten. Mit Grund warfen ihm Täufer und Reformierte vor, dass er in der Verteidigung der Kindertaufe den katholischen Standpunkt eingenommen, sich auf Origenes, Augustinus, Cyprianus und das Konzilium von Carthago berufen und dass er die Täufer nicht einmal für Christen gelten lassen wollte.

---

[1]) Merkwürdig ist, dass auch die „Apostel“ oder „Boten Gottes“ der mittelalterlichen Brüdergemeinden (Blaurock nennt sich selbst so), deren vorgeschriebene Tracht in dunkelgrauer Kleidung bestand, sobald sie Aufsehen in fremder Umgebung zu vermeiden wünschten, im Gewande von Kaufleuten erschienen. Die Schriftleitung.

[2]) Meshovius (Histor. Anabapt. Colon. 1617. 4°) und diesem nachschreibend Hast (Gesch. der Wiedertäufer, Münster 1836) versetzen dieses Privatgespräch „in finem anni 1525“ und machen es zu einem öffentlichen, bei dem Blaurock an der Spitze der Wiedertäufer gestanden. Hiervon wissen Simler, Hess, Ochs u. a. nichts, irren aber darin, dass sie dieses Gespräch auf den Pfingstmontag 1527 verlegen. Oecolampadius selbst sagt in dem obigen am 1. September 1525 veröffentlichten Drucke: von dem Gespräche, welches jüngst abgehalten wurde.

[3]) Sie führt den Titel: Ain Gespräch etlicher Predicanten | zu Basel geholten mitt etlichen bekennern des wider | touffs. Gedruckt zu Basel durch V. | Curionem, vff den ersten tag | des Herbstmonat | jm jar M.D.XX.V. 8 Bll. 4°.



Nach dem Gespräche machte ihm ein Täufer überdies öffentlich Vorwürfe, über sein Hervorheben der den Brüdern missliebigen Form der Rechtfertigungslehre durch den Glauben. „Schreibe nicht alles Christo und dem Glauben zu“, rief ihm ein Baptist zu, „lass vns und unseren Werken auch etwas übrig. Die Päbstlichen lehren recht in diesem Punkte. Du aber bist eine giftige Schlange, ein — Engel des Satans“ —

Vor mehr als 200 Personen betrat Blaurock nach diesem Gespräche am Sonntag vor Dionys (8. Oktober) in der Kirche zu Hinwyl die Kanzel und begann zu predigen. Als nun der Pfarrer Brennwald in die Kirche kam, hörte er ihm geduldig zu, bis er auf die Taufe zu reden kam. Da unterbrach ihn Brennwald, jener aber wandte sich an ihn mit der Frage, „ob er die Kindertaufe erhalten wissen wolle“, und als dieser ja sagte, erwiderte Blaurock „hochprachtlich und mit grosser ungestümigkeit“: „So bistu der Endchrist und verfürest das volk!“ Da nun Brennwald eingesehen haben mochte, dass hier für ihn nichts zu hoffen war, lief er eilends davon in die Veste gegen Grüningen, um dem Landvogt Berger den Handel anzuzeigen. Seinem gegen Zürich darüber abgegebenen Berichte fügt Berger (auf Grund der Aussage des Weibels und anderer) hinzu: Blaurock sei auf die Kanzel getreten und fragte: „Wes ist die Stätte? Ist das die Stätte Gottes, da man das Wort Gottes verkünden soll, so bin ich hier, ein Gesandter vom Vater, zu verkünden das Wort Gottes.“ Als ihn der Pfarrer unterbrach, sei ein gross Gemurmel entstanden, dass es der „Kilchherr“ ratsam fand, den Platz zu räumen und in Grüningen Hilfe zu suchen. Der Untervogt, der den Eindringling festnehmen wollte, wurde von der Menge durch die Frage eingeschüchtert, „ob es ihm geheissen sei?“ Als Berger selbst mit seinen Knechten ankam, fand er ihn noch auf der Kanzel und nahm ihn gefangen. Vor die Kirche gelangt, forderte Berger die Anwesenden bei ihrer Eidespflicht auf, ihm den Gefangenen gegen Grüningen zu überantworten. Diese wollten aber nicht und gaben zur Antwort, er möge das mit seinen Knechten selbst bewerkstelligen. Das sei denn auch geschehen. Blaurock wurde auf ein Ross gesetzt und durch Berger und den Untervogt inmitten der Knechte abgeführt. Das Volk, jung und alt, lief „warlich und wunderbarlich“ nach. Er aber fing auf dem Ross zu singen an und „trieb seltsame possen“.

Da kamen bei Bezholz, wo der Zug auf eine zweite Täuferversammlung stiess, Manz, der des Tags vorher aus dem Wellenberge entlassen worden war, und Grebel des Weges daher. Der Vogt war mit Blaurock und einigen Knechten vorausgeritten, um in Ottikon Leute aufzubieten, die dem Untervogt helfen sollten, auch diese beiden „Erzwiedertäufer“ zu verhaften. Grebel wurde noch ergriffen, Manz aber war bereits entwichen. Gleichwohl



konnte der vielgeplagte Berger dem Rate melden: „Wir hond ein seltsen tag ghan."

Ob dieses Fischzuges war grosse Freude im feindlichen Lager. Selbst Zwingli schrieb sofort an Vadian: „Cunhardus Grebelius cum Gregorio isto, motae mentis homine, Grueningae captus est ac in nexum conjectus" [1]). Auch Manz wurde nach 3 Wochen eines beschwerlichen Suchens am 31. Oktober 1525 in seinem Verstecke aufgefunden, gefangen genommen und zu seinen Freunden in den neuen Turm gelegt.

Eine strenge Untersuchung folgte der Festnehmung, denn man war ernstlich gesonnen, die ungehorsamen Täufer zu strafen und das Winkelpredigen und Rottieren, welches besonders im Grüninger Amte um sich gegriffen, auszurotten und abzustellen.

Es war den Machthabern und Ratgebern der neuen evangelischen Staatskirche nicht unbekannt, wie gehässig und missliebig es für jene, die das Wort der evangelischen Freiheit auf ihr Banner geschrieben, werden musste, wenn ehemalige Glaubensverwandte und Mitkämpfer im Streite wider die alte Kirche des Glaubens wegen gestraft würden. Wie nahe lag es da, für die gehässige Massregel einen anderen Titel zu finden, und dieser war gefunden, wenn es gelang, die Täufer der Aufwiegelung und Zerstörung der staatlichen Ordnung zu überführen. In dieser Richtung leiteten denn auch die Nachgänger und ihre geistlichen Freunde in Zürich die gerichtliche Untersuchung, und die auf den 15. November 1525 angeordnete öffentliche Disputation sollte dem Werk der Niederstreckung vollends die Krone aufsetzen. Wiederholt wurden die Gefangenen ins Verhör genommen [2]); zahlreiche Belastungszeugen gehört, darunter Zwingli, Judä, Hofmeister, der Probst Brennwald u. a. m., weniger um ihre Satzungen und Gebräuche, als vielmehr die Thatsache sicher zu stellen, dass sie das Volk aufwiegeln und verführen und den Anordnungen des Staates und der von ihm geschützten neuen Kirche Hohn sprechen und eine Sonderkirche errichten wollen, deren Aufgabe es sei, „die bestehenden göttlichen und menschlichen Einrichtungen umzustürzen".

Es wurde zu diesem Ende alles hervorgesucht, was die drei Führer als Aufwiegler und Feinde der bestehenden Ordnung hinstellen konnte. Gleichwohl schien dem Rate das Untersuchungsmaterial nicht genügend, um gegen die Gefangenen mit der ganzen Schärfe des Gesetzes vorzugehen, auch riet den „Herrn" die politische Klugheit, sich das aufgeregte Volk nicht durch masslose Strenge zu entfremden. Meister Ulrich, der sich sonst gerne rühmte, den Rat häufig gebeten zu haben, den Täufern ihr Schelten und ihre Frevelreden nicht entgelten zu lassen und ihnen an

---

[1]) Zwingli, Opp. tom. VII. 417.

[2]) [Zwingli, Opp. tom. II. 2, 380; Egli, Aktensammlung 692.]

Leib und Gut nicht beschwerlich zu fallen, konnte bei dieser Gelegenheit nicht umhin, auf Grund von allerlei Mitteilungen dritter Personen, denen er vertrauungsvoll Glauben schenkte, gegen die Gefangenen die Vermutung auszusprechen, dass seines Erachtens die Absicht der Täufer ernstlich dahin gehe, ihren Haufen zu mehren, um sich der Obrigkeit zu entschlagen. Ihre Meinung sei, wie er aus sich selbst wisse, allweg gewesen, eine besondere eigene Kirche aufzurichten, welcher nur die, so sich ohne Sünde wüssten, angehören sollten. Von einem glaubhaftigen Manne wisse er, dass sich Blaurock zu Wyl wunderbarer „geschrifften, geschichten und gesichte, in welchen sich ihm Gott erzeigte, gerühmt und hinzugefügt habe, welch grosse Durchächtung die frommen Kinder Gottes erleiden, und wie er wider die Feind Gottes streiten und sich als ein tapferer Mann erweisen müsse. Die Menschen, die sich nicht taufen lassen, nenne er Heiden". Zwingli finde „an Jörg einen zweiten Paulum und den Geist Pauli in ihm!"

Auch Brennwald bezeugt nur, was ihm der Kaplan Syz vom Frauenmünster eröffnet habe, nämlich dass Blaurock dem Hottinger aus Zollikon gesagt habe: „Wenn irer so vil wärend, dass sie ein widerstand tuon möchtind, ob man sie joch glich mit einem Fändli überzuge", was jedoch der Zeuge Chorherr Antonj Walder dahin gehört und verstanden haben will, „die Zollikoner mögen, falls sie meine herrn mit dem Banner überziehen sollten, nit fürchten, um die Gewalt nichts geben und tapfer und handfest bleiben".

Grebel, Manz und Blaurock antworteten auf diese und ähnliche Anschuldigungen abwehrend, erläuternd und beruhigend. Die schwersten Inzichten hatte allerdings Blaurock zu widerlegen. Seine Meinung sei, sprach er auf die Fragestücke, jetzt wie vorher, dass Zwingli, Luther und ihres Gleichen im Sinne von Joh. 10, 1 „Diebe und Mörder" seien; denn Christus spreche: Wer durch eine andere Thür eingehe, der sei ein Dieb und Mörder. Die Kindertaufe sei von Menschen erdacht, und weil Zwingli sie unrecht und fälschlich lehre, sei auch er ein falscher Prophet.

Was man ihm wegen Aufreizung zum Widerstand zulege, sei unwahr; unwahr sei es, dass er sich in Wyl grosser Wundergeschichten und des Entweichens durch geschlossene Kerkerthüren gerühmt. Da er nicht aus dem Gebiete „meiner Herrn" geschworen, wolle er eher sterben, als Gottes Erdreich verschwören. Denn das „Erdrich" sei des Herrn. Bezüglich der Obrigkeit halte er dafür, dass „wir in uns gan sollint, als Paulus spricht". Der Kirchen halber sei allerwegs seine Meinung gewesen, „dass alle die, so für und für in offenen Lastern und Sünden leben, auszuschliessen sind und gar nit unter den Christen wandeln sollen". Für die Gütergemeinschaft[1]) sei er nicht, wer aber ein guter

[1]) Ebenso will Manz „die Gütergemeinschaft so verstanden haben", dass ein guter Christ den Nächsten, wenn er Mangel hat, mitteilen soll.



Christ sei, der soll das Seine austeilen, sonst ist er keiner. Seit der letzten Gefangenschaft habe er „im Gebiete meiner Herren" nicht getauft, würde es aber auf Begehren allzeit thun. Er gesteht, die Prädikanten „meiner Herrn" öffentlich beschuldigt zu haben, dass sie das Volk verführt haben, und dass sie der Schrift Gewalt anthun und in diesem Sinn Diebe und Mörder Christi sind. Alle anderen Anschuldigungen weist Blaurock entschieden zurück. Bei dieser Sachlage und in Anbetracht der im Grüninger Amte und unter dem Landvolk überhaupt wegen der Taufe herrschenden Bewegung, erschien der Züricher Obrigkeit die von den Grüningern begehrte Disputation als das geeignetste Mittel, die Ruhe wieder herzustellen. Sie luden demnach alle diejenigen, welche mit rechter, göttlicher Schrift bewähren wollten, dass die Kindertaufe erdacht und die Wiedertaufe nichts sei, ein, zu dem öffentlichen Gespräche zu kommen, welches am Montag nach Allerheiligen (6. November) in Zürich abgehalten werde. Hubmaier wurde erwartet, erschien aber nicht. Denn Waldshut war um diese Zeit von dem österreichischen Regenten eng eingeschlossen und Hubmaier des „Wegs verhindert"[1] (Sabbata 276).

Da er nicht kam, nahm Grebel mit Manz und Blaurock die Sache in die Hand[2]. Das Gespräch dauerte drei volle Tage. Auf der Tagesordnung standen die drei Schlusssätze Zwinglis: 1. Den Christenkindern als Kindern Gottes soll die Taufe nicht vorenthalten werden. 2. Wie im alten Testament die Beschneidung, so soll im neuen Testamente den Kindern die Taufe gegeben werden. 3. Die Wiedertaufe hat keine Lehre, kein Beispiel noch Bewährung aus Gottes Wort für sich. Den Vorsitz führten Abt Joner von Cappel, der Komthur Schmidt von Küssnacht, Dr. Sebast. Hofmeister und Dr. Vadian von St. Gallen. Den Häuptern der Täufer standen als Verteidiger der obigen Sätze gegenüber: Meister Ulrich, Leo Judä und Grossmann. Das Gespräch begann am angesetzten Tage bei offenen Thüren, im Rat-

[1]) [Die obige Darstellung ist, soweit die Person Hubmaiers in Betracht kommt, nicht deutlich genug. Hubmaier war allerdings, wie Kessler sagt, des „Wegs verhindert". Er hatte sich in Begleitung von 30 Leuten aus Waldshut auf den Weg gemacht. Als er in dem Dorfe Lochringen übernachtete, wurde er von Reisigen des österreichischen Regimentes, die ihn fangen wollten, angegriffen und floh nach Griessen, von wo er mit seinen Genossen nach Waldshut zurückkehrte. Vgl. meinen Aufsatz „Die Stadt Waldshut und die niederösterreichische Regierung in den Jahren 1523 bis 1527", S. 64. Loserth.]

[2]) Uff sollichs versamleten sich die ertzwidertouffer vnd lurme als Grebel, Manz, Georg von Huss Jacobs, den sy nennend den starken Georgen, sampt etlichen irens anhangs, do hielt man die disputation mit den obgezelten personen" (Sabbata 276).

hause, mit Gebet und Anrufung Gottes, wurde aber des Zudrangs und Lärms wegen sofort in die weiten Räume der ausgeplünderten und verwüsteten Grossmünsterskirche verlegt.

Auch über diese Disputation, bei der Zwingli in Folge seiner persönlichen Bedeutung und amtlichen Stellung wieder massgebend war [1]), wissen wir nur, was uns darüber Bullinger, zum Teile auch Kesslers Chronik (Sabbata) und endlich Zwingli selbst in seiner Erwiderung „Über Doctor Balthazars Touffbüchlen 1525“, mitteilen. In diesem Büchlein sind, nach Bullingers Versicherung, die besten Gründe niedergelegt, die in dem Gespräche für und wider vorgebracht wurden. Es endete, nach der Meinung der Reformierten und dem Ausspruch des Rates, mit der gänzlichen Niederlage der Täufer, die sich aber nichts weniger als geschlagen fühlten und laut über Beeinträchtigung der Redefreiheit und erlittene Verspottung klagten. Die Prädikanten mussten im Verlauf der Reden und Gegenreden allerdings manches Wort hören, das ihren Unmut weckte, wie z. B.: „Du hast, mein Zwingli, dich stets der Pabster mit der Behauptung erwehrt, was nicht im Wort Gottes begründet ist, das gilt nicht, und jetzt sprichst du, es steht vieles nicht im Worte Gottes, was dennoch mit Gott geschieht. Wo ist jetzt das starke Wort, mit welchem du dem Weihbischof Faber und allen Mönchen widersprochen hast?“

Die nächste Folge des Ausgangs dieses Gespräches war, dass die drei „Propheten“, welche inzwischen auf freiem Fusse geblieben waren, vor den Rat citiert und ernstlich ermahnt wurden, „von ihrem Vürnehmen“, das sich öffentlich als falsch erwiesen habe, abzustehen. Als diese Mahnung nicht verfieng, wurden sie sofort wieder in den Thurm gelegt.

Den Grüningern dagegen, deren Beruhigung dem Rate vor allem am Herzen lag, wurde in dem Rundschreiben vom 15. November 1525 angezeigt, dass Zwingli die Gegenpartei mit den allerstärksten aus der göttlichen Schrift genommenen Gründen überwunden, die Täufer niedergelegt und den „Kindertouf“ erhalten habe. Dabei wurde die Anfrage gestellt, ob sie dem Rate beistehen wollten, die Ungehorsamen und Widerwärtigen zu Gehorsam zu bringen. Als die Antwort befriedigend ausfiel, erging wider die Brüder in der Herrschaft Grüningen die Verordnung vom 30. November 1525, dass die Wiedertaufe zu unterlassen und den kleinen Kindern die Taufe wie bisher zu erteilen sei; wer dagegen handelt, soll, so oft es geschieht, mit 1 Mark Silber gestraft werden.

Auch in diesem Edikte wird von Amtswegen bestätigt, dass Zwingli die Täufer in dem abgehaltenen Gespräche, wo jeder ohne

[1]) Zwingli war alles in Allem und machte nach seinem Willen und Gefallen kalt und warm (Füsslin III. 3).



Verhinderung seine Meinung habe abgeben können, „frei überwunden, den widertouff verhütet und den kindertouff behalten habe“.

Die Spitze des Vorhabens, von dem am 15. November 1525 die Rede war, nämlich „die ungehorsamen Wiedertäufer, Winkelprediger und Rottierer auszureuten und abzustellen“, wandte sich nun gegen die Anfänger und Häupter der Sekte, Grebel, Manz und Blaurock.

„Ihres Wiedertoufs“ und ungebührlicher Praktik wegen wurden sie mit dem Erkenntnis vom 18. November 1525 verurteilt, zusammen bei Muss, Brot und Wasser in dem neuen Thurm zu liegen, und zwar „so lang vnd vil Gott ein benüegen hat und mine Herren guot bedunkt“. Niemand, ausser den verordneten Knechten, soll zu ihnen Zugang haben.

Das „ewige Gefängnis“ der drei Gefangenen dauerte jedoch nicht lange. Denn nach Bullinger wurden sie in kurzer Zeit ihrer Haft im Wellenberge ledig, allerdings „mit der ernstlichen Anzeigung, wenn sy mit irer Trennung fürfaren, werde man sy uffs hertist straffen“. — Der Preis, um den sie die Freiheit erlangten, soll (nach Hottinger III. 271) das Angelöbnis, nicht weiter zu taufen, gewesen sein. Füsslin (IV. 253) meint dagegen, dass es, was höchst wahrscheinlich ist, zum Vollzuge des ergangenen Urteils gar nicht gekommen ist. Gewiss ist es, dass sie Zürich diesmal nicht als Flüchtlinge zu verlassen brauchten. Hubmaiers Angelegenheit entzog sie eine Zeit lang der Aufmerksamkeit der Züricher.

Allein noch ging Hubmaiers Prozess dem Abschlusse nicht entgegen, als die Täufer in Grüningen, Zollikon und anderen Orten ihr Haupt kühner denn je erhoben. Es galt, die Bewegung rasch zu erdrücken. Eine Anzahl der eifrigsten Täufer wurde eingezogen und einer umständlichen Untersuchung unterzogen. Zu den Verhörten gehörten auch Blaurock, Manz und Grebel. Sie beharrten auf ihrer Lehre. Befragt, wer ihn gesandt und zu predigen geheissen, antwortete Blaurock: „Sein himmlischer Vater habe ihn gegen Zollikon gesandt, daselbst seine Schafe zu versehen“, dabei berief er sich auf seinen im Kerker des Predigerklosters im Februar 1525 an den Rat zu Zürich geschriebenen Brief[1]) und verlangte darüber mit Zwingli und Leo zu disputieren. Seinem Begehren ward willfahrt, seine Schrift vor einer Kommission von weltlichen und geistlichen Räten vorgelesen und den Sprechern das Wort gegeben Bei drei Stunden disputierten Judä und Zwingli mit Blaurock. Der Ausgang war vorauszusehen, denn Blaurock

[1]) „Lieben gnädigen Herrn. Aus heiterem anzeig Gottes“ u. s. w., abgedruckt in Füsslins Beiträgen I. 265 und in Eglis A.-Samml. 646, zum Februar 1525 erwähnt.

erklärte „nach langem Zank“, sich von seinem Vornehmen nicht weisen zu lassen und „für und für toufen zu wollen“; seine Gegner dagegen meinten, ihn soweit gebracht zu haben, dass er zuletzt „keine gründliche Antwort habe geben können“, sondern „als ein eigensinniger, verwirrter Mann abgeschieden sei“.

Es müssen diesmal wichtige Ursachen aufgetaucht sein, welche den Rat bestimmten, die drei anerkannten Häupter des Anabaptismus der Freiheit für verlustig zu erklären und mit Urteil vom 7. März 1526 auszusprechen: Manz, Blaurock und Grebel nebst 15 weiteren Täufern[1]) (darunter 6 Frauen) sollen, auf ihr Verhör hin, dass sie bei ihrem Wesen beharren, zusammen bei Wasser und Brod auf Stroh in den neuen Thurm gelegt werden und darin „erstorben und fulen“. Niemand dürfe „zu oder von ihnen wandlen“, niemand soll Gewalt haben, das Gefängnis der Gefangenen, sie seien gesund oder krank, ohne Zustimmung „meiner Herrn“ zu ändern. Wer von seinem Irrsal abstehen wolle, soll dem Rate zur anderweitigen Bestrafung angemeldet werden.

Es wurde weiter beschlossen, dass diese Strafe allenthalben durch ein Mandat verlautbart und auf ferneres Taufen die Strafe des Ertränkens gesetzt werden solle (Füsslin IV. 254; Egli, Akten-Samml. 934).

Es war dies das bekannte Mandat vom Mittwoch nach Oculi, dessen Verkündigung Zwingli (Opp. VII. 478 u. III. 364) dem Vadian anzeigt und welches dahin lautete: „Wer also widertouft, zuo dem wurdent vnser herren griffen vnd in — von stundt an — on alle gnoden tränken lassen.“

Aber auch diesmal erschlossen sich den Gefangenen aus uns unbekannten Gründen die Kerkerthüren früher, als man dem Anschein nach zu erwarten hatte. Nach Mörikofers Quelle (Zwingli II. 70) sind die Gefangenen (wie im April 1525) aus dem unbewachten Thurme entwichen. Richtiger ist es, dass ein Teil von ihnen die Freiheit durch Widerruf erkaufte und dass Grebel, Manz und Blaurock in Folge einflussreicher Verwendung Gnade für Recht fanden, Blaurock sogar (wie sein Urteil vom 5. Januar 1527 erwähnt) „aus Hoffnung künftiger Besserung und dass er von seinem irrigen Vürnemen abstehen werde“, auf seine blosse Zusage, welcher (wie er begehrte) ohne Eid Glauben gegeben wurde, Meiner herrn Gericht und Gebiet für immer zu meiden. Gewiss ist es, dass er, Manz und Grebel im April 1526 nicht mehr im Ketzerthurme lagen, sondern teils in Graubündten, teils in der Sitter und im Appenzellerlande weilten, ernstlich bemüht, dort den bedrängten Brüdern beizustehen, hier den eingerissenen

---

[1]) Es sind dieselben, von denen unsere Chroniken zum Jahre 1525 und Hubmaier in der Vorrede zum „Gesprech B. Hubmörs auf M. Ulrichs Tauffbüchlen. Nicolspurg 1526“ des weiteren handelt.



Unruhen zu steuern und die Schwärmer zur Vernunft zu bringen. Auf diese Sendung deutet ihr Zeitgenosse Kessler deutlich hin, wenn er erzählt: „Wenn auch vorgenante Grebel und Manz ob solichen groben irrthumben und fantasayen ser gross missfallen gehebt, ist doch söllich angehends nitt ir fürnemen gewesen. Derholben sy — verursacht, in dem lond Abbezell und Gotzhuss wider solliche irthumb zu leren, und predigen; vil aber haben sy nitt wellend hören (als wenig, als vnss), ja och für falsche propheten und gschrifftglerten gehalten und uss geschlogen." Dass Blaurock an dieser Sendung beteiligt war, zeigt das Schreiben des Appenzeller Landammanns und Rates vom 16. April 1529 (Egli, A.-Samml. 1558), aus welchem erhellt, dass „der stark Jöri oder Blaurock", bei dieser Gelegenheit eingezogen und schliesslich bei Todesstrafe des Landes verwiesen wurde.

Grebel, um einige Hoffnungen ärmer, ist (fährt Kessler fort) „onlong hernach hinauf gezogen in das Oberland und zu Mayerfeld an der Pestilenz niedergelegen und gestorben". Es mag dies im Mai 1526 eingetreten sein. Denn seit dieser Zeit begegnen wir ihm nirgends wieder[1]). In Graubündten, wo er ein Plätzchen suchte, um sein todtmüdes Haupt zur Ruhe zu bringen, hatten die Verordneten der drei Bünde nach einem Anfangs Februar 1526 zu Chur gehaltenen Tage eine gute Anzahl Täufer aus der Gegend von Fläsch gefänglich angenommen und zu Mayerfeld „für recht gestellt". „Sie wurden aber in irem irrthum und fürnemen nit umvendig, sondern gar verstockt, verhärt, und beharrig befunden, zulest jedoch, auf genuogsame tröstung der gemain Fläsch, ihnen am nächsten Bundestage ihr Recht angedeihen zu lassen, wieder freigelassen" (Strickler, Eidg. Abschiede). Das Strafgericht trat in der Folge zu Mayerfeld zusammen, verurteilte aber die Täufer, die bis auf einen widerriefen, nur zu Geldbussen (Porta I. 81). Die Wiedertäufer, widerhaariger denn je (schreibt am 1. April 1526 von Chur aus der Schulmeister Salzmann an Zwingli), bemühen sich gegenwärtig, bei uns ein rechtes Brutnest einzurichten, und werden darin ermutigt und bestärkt von jenen, die bei euch so wunderbarer Weise aus dem Thurme entkommen sind. Das um Pfingsten 1526 (20. Mai) erlassene Gesetz der drei Bünde, das die wiedertäuferische und andere Sekten für immer untersagte und ihre Anhänger, wenn sie nach geschehener Widerlegung und Ermahnung auf ihrem Irrtum beharren oder diesen sogar anderen mitzuteilen versuchen, mit unnachsichtlicher Landesverweisung bedrohte (De Porta I. 146), war für Leute ihres Schlages nur eine leere Drohung.

Im Spätherbst machten Blaurock und Manz sich wieder im Grüninger Amte bemerkbar. Ihrer Thätigkeit glaubte hier der Rat

---

[1]) Auch Zwingli (Opp. VII. 565) spricht am 29. November 1526 von Grebel bereits als von einem „ante menses aliquos mortuo".

zu Zürich mit der Erneuerung des Taufgesetzes vom 7. März entgegentreten zu müssen. Landvogt Berger, der die Aufhebung einiger Konventikel meldete, zögerte mit der Kundmachung des Mandates, bis er am 3. Dezember 1526 in einem Holze eine Versammlung überraschte und ihm dabei Manz und Blaurock in die Hände fielen. Sie wurden einige Tage darauf unter starker Eskorte nach Zürich gebracht und in den Wellenberg gelegt, den Manz nur noch einmal, den 5. Januar 1527, verlassen sollte, um bei den Hütteln im See das angedrohte Grab zu finden.

Minder schwer traf das „Schwert“, das Zwingli diesmal über die gefangenen Täufer kommen sah[1]), den Bruder Blaurock; zweifelsohne nur deshalb minder schwer, weil ihm nicht nachzuweisen war, dass er das Verbot vom 7. März 1526 im Züricher Gebiete übertreten habe. Das wider ihn ergangene Urteil vom 15. Januar 1527 lautet im Wesentlichen: Da er „ein rechter Anhänger vnd Hauptursächer des Widertouffs“ trotz seines früheren Versprechens, im Züricher Gebiete nicht wieder zu erscheinen, wieder gekommen, und obwohl er seither nicht mehr getauft haben will, doch auf seiner Lehre besteht und auf Verlangen auch weiter lehren und taufen will, die Prädikanten trotz der abgehaltenen Gespräche beschuldigt, dass sie der Schrift Gewalt anthun und sie fälschen, während die Wiedertanfe der Schrift, dazu gemeinem löblichem Gebrauche, der bisher durch alle Christenheit einhellig erhalten wurde, ganz widrig und nachteilig ist und bisher nichts als Ärgernis, Empörung u. d. g. angerichtet hat, soll er umb solches sein aufrühriges Wesen, Zusammenrottieren und Missthun wider christliche Obrigkeit und christliches Regiment aus Gnaden also gerichtet werden, dass er dem Nachrichter befohlen werde, der ihm seine Kleider bis auf die Weiche ausziehen, seine Hände binden und ihm darnach vom Fischmarkt die Strasse hinaus mit Ruten vor das Thor im Niederdorf schlagen soll, „dergestalt, dass das bluot noch in gange“[2]) und ist sonach auf Urfehde bei Strafe des Ertränkens im Falle der Wiederkehr aus dem Lande zu verweisen“ (Füsslin, IV. 265; Egli, Akten-Samml. 1110).

Dieses Urteil wurde sofort und zwar an demselben Tage, als Manz ertränkt wurde, in Vollzug gesetzt. Wie er vor das Niederthor kam, wollte er die Urfehde nicht schwören, sondern sagte, Gott hätte verboten einen Eid zu schwören. Da liess ihn der Frohnbote zurückführen und wieder in den Wellenberg legen, bis auf weiteren Bescheid eines ehrsamen Rates. „Als Blaurock das sah, schwur er, zog die Strasse hinaus und schüttelte sein

[1]) „Ich glaube (schrieb er — an Oecolampad), es wird ihnen das Schwert an den Nacken gesetzt.“

[2]) Es ist dies das alte, im Mittelalter gegen „Ketzer“ vielfach zur Anwendung gekommene Verfahren. Die Schriftleitung.

Kleid und seine Schuhe über die Stadt aus.“ Zürich im Rücken, wandte er sich gegen Norden und fand allenthalben Freunde genug, die ihm ihre Häuser erschlossen. Gleichwohl trat er von nun an im Züricher Gebiete nicht weiter öffentlich auf, wohl aber stand er den Grüningern auch fernerhin mit Rat und That zur Seite.

In der Eingabe der Grüninger Täufer vom 4. Juni 1527 an den Landtag, „dass man sie bei der Warheit lasse bleiben“ (Egli, Akten-Samml. V. 208), zeigt sich zu sehr seine Anschauung und Redeweise wieder, um nicht sein Zuthun zu erkennen.

Bedeutender war seine Mitwirkung an dem Zustandekommen der VII Artikel, welche die Häupter der schweizer und süddeutschen Täufer am 24. Februar 1527 zu Schlatten am Randen, einem Kirchdorfe zwischen Schaffhausen und Engen, vereinbarten. Artikel, welche fortan das allgemeine Grundgesetz der bis dahin einer festen Organisation ermangelnden Täufer bildeten [1].

Grebel war todt, Manz ertränkt, Blaurock ausgestäupt; allein trotzdem griff der Anabaptismus immer weiter um sich und trieb seine Wurzeln selbst über die Grenzen der Eidgenossenschaft hinaus in die benachbarten Gaue.

Diese Erscheinung war auffallend genug, um Zürich zu veranlassen, die von der „Täufferei“ heimgesuchten Miteidgenossen von Bern, Basel, Schaffhausen, Chur, St. Gallen und Appenzell zu einer gemeinsamen Vorkehrung wider die Zerstörer des wahren christlichen Glaubens, der christlichen Herzen, sowie der christlichen Ordnung und Obrigkeit aufzufordern.

Basel benahm sich zurückhaltend, Chur antwortete auf die Einladung (5. August 1527): Man habe dort gegenwärtig der Wiedertäufer wegen keine Not und wisse niemand, der sich der Sekte belade. Den angesetzten Tag könne man ohne Begrüssung der Bünde nicht besuchen, ohne sonst gegen etliche Nachbarn, des Wortes Gottes wegen, in Widerwillen zu kommen. Nichtsdestoweniger ging die Beratung zu Zürich am 12. bis 14. August mit Bern, Basel, Schaffhausen und St. Gallen vor sich, und diesen Konferenzen entsprangen die Täufermandate, welche Zürich, St. Gallen und Bern im September 1527 behufs Ausrottung der Täufer und deren „böser verderblicher und aufrührerischer Saat“ erliessen [2].

In Bern hatten die Reformatoren aus Zwinglis Schule vor den Anabaptisten mehr Angst, als vor den Katholiken. Welch Geschrei erhebt Berth. Haller am 24. April 1527, als daselbst ein Häuflein flüchtiger Täufer, mit dem Säckler Hans Hausmann an der Spitze, auftauchte, seine Busspredigten auszuschreien und dem Volk das Anhören der Prädikanten abzuraten begann.

---

[1]) [Gedruckt in den Geschichtsbüchern der Wiedertäufer, S. 41—44.]

[2]) Strickler, Eidg. Abschiede I. 1140—1142 etc.

Diese nahmen wider sie die Hilfe der Polizei, die sich zu ihrer Vertreibung willfährig zeigte, in Anspruch. Gleichwohl hieten sie die Stadt und die ganze Christenheit für gefährdet, wenn diese Furien in Zürich Boden gewinnen sollten. „Hilf", heisst es daher zum Schlusse, „hilf uns, teuerster Ulrich, das Vorhaben dieser Leute zu vereiteln!" (Zwingli, Opp. VIII. 49.) Der Schrecken legte sich, als der Magistrat einige Wochen später den Säckler von Basel und den Sohn des Hochrüttiner in die Halseisen legen, die übrigen 6 aber, so wie die ersteren „seltsamen Leute", aus der Stadt weisen liess (Zwingli, Opp. VIII. 66). Sie warfen sich in die Freiämter, erschienen aber unter dem Schutze des freien Geleites, das allen denen zugesichert war, die an dem für den 6. Januar 1528 anberaumten Gespräche teilnehmen wollten, abermals in dem Weichbilde von Bern. Unter ihnen soll sich auch Blaurock befunden haben. Jedenfalls trat er nicht in den Vordergrund. Denn Sprecher der Täufer waren Hausmann und andere. Die ganze Streitmacht der Evangelischen stand hier einem obskuren Häuflein gegenüber und errang einen Sieg, dessen sie selbst sich nicht sonderlich gefreut haben mag, da sie erklärte, die ausgebliebenen bewährten Verteidiger in contumaciam überwunden zu haben.

Nach der Hauptverhandlung erinnerte sich der Rat, dass im Dominikanerkloster einige Täufer lägen, welche wegen Verletzung des Stadtfriedens dahin in Gewahrsam gebracht worden seien und mit den Prädikanten zu disputieren begehrten. Mit diesen wurde nun auf dem Rathause verhandelt. Fünf der Prädikanten, darunter Zwingli und der Komthur Schmidt, bemühten sich, sie des Irrtums zu überweisen, allein mit geringem Erfolg. Es gelang ihnen nur einen zu überzeugen. Die Übrigen blieben bei ihrer Meinung und wurden ausgewiesen. Sie gingen nach Biel, wo seit längerer Zeit eine ansehnliche Gemeinde von Brüdern und Schwestern bestand, die ihre Entstehung zumeist der Thätigkeit Blaurocks zu verdanken hatte. Sie kamen hier in dem Eichholz bei dem grossen Stein, und als sie von da vertrieben wurden, am Bittenberge bei St. Bartolomä, stets heimlich und zur Nachtzeit, zusammen.

Als aber die Bieler Prädikanten von der Berner Disputation nach Hause kamen und das Schreiben des Berner Rates vom 23. Januar 1528 mitbrachten, war für die gehetzten Brüder selbst in dem Dunkel der Wälder und Berge keine Ruhe und Sicherheit mehr zu finden. Denn mit dem erwähnten Schreiben wird den Bielern eröffnet: Bern habe beschlossen, die Täufer von nun an aus dem Lande und Gebiete zu weisen und ihnen den Bescheid zu geben, wo einer oder der andere hinfür dahin käme, dass er ohne Gnad ertränkt werden solle. Dieses zeige man gegen Biel mit dem freundlichen Begehren an: Es möge ihnen gefallen, die Täufer ebenfalls von sich und den ihrigen zu thun, wie es am

22. Januar 1528 in Bern und zwar in der Stadt und Land geschehen ist.

Dieser Wink war für Biel, das sich unter Berns Schirm und Hoheit gestellt hatte, Befehl. Mit Erlass vom 9. März wurden die Täufer auch hier ausgewiesen, und auf Strassen und Kanzeln verkündigt, dass ihnen niemand bei hoher Strafe irgendwie Vorschub leisten oder gar Aufhaltung gewähren solle (Füsslin II. 316).

Blaurock zog sich gegen Graubündten zurück. Der Bürgermeister und Rat von Chur hatte zwar einige Monate vorher geschrieben, man habe gegenwärtig der Täufer wegen keine Not und man wisse niemand, der sich der Sekte befleisse, allein schon Anfangs März 1528 machte sich Blaurocks Anwesenheit in auffälliger Weise bemerkbar: „Wir müssen jetzt“, schreibt Commander am Dienstag vor Mitfasten (17. März) an Zwingli, „alle unsere Kraft wider die Catabaptisten brauchen, die haben sich bei uns gesammelt, und sind unter den Bürgern viele, die heimlich oder öffentlich ihnen glimpfen („indulgent“), und der hinkende Andres hat sein Wesen auch in unserer Stadt. Der verwirrt uns viele und hängt die Bürger an sich, und ich muss also unter den Leuten arbeiten und von ihnen geängstigt werden mehr dann wäre noch ein Pabsttum. Man hat jetzt etliche gefangen, da schreien die, so ihnen günstig sind: der Pfarrer ist schuldig, er durchächtet sie; er will das unschuldige Blut in den Tod bringen. Nun freut mich ihr Tod gar nicht. Mich bedauert nur, dass sie nicht aufhören zu verführen.“ (Zwingli, Opp. VIII. 141.)

Eine erhebliche Stütze in Chur verlor der Anabaptismus und insbesondere Blaurock an seinem ehemaligen am 23. Januar 1529 hingerichteten Abte Schlegel[1]). Denn dieser trat, sei es aus Schwäche oder aus Hass gegen die Reformierten, die ihn schliesslich zu vernichten wussten, den Täufern, die nach geistlichen Gütern und Renten nicht gelüsteten, nirgends feindlich entgegen und liess sie, wie einige seiner Freunde, ungestört ihre Wege gehen, hie und da sogar unterstützen.

Zwischen Chur und Appenzell gleich einem gehetzten Wilde hin und her gejagt, tritt Blaurock von dieser Zeit an auf schweizer Boden nur noch einmal in die Öffentlichkeit. Es geschah im April 1529 im Appenzellerlande, wo der Anabaptismus trotz der herrschenden Verfolgung und Tyrannei, welche zahlreiche Auswanderungen nach Mähren veranlasste, „wo es wohlfeil zu leben sei und keine Verfolgung gebe“, noch am kräftigsten blühte. Diese Feste zu halten, erschien Blaurock im April 1529 in Appenzell. Allein nur zu bald wurde er ergriffen und in Gewahrsam gebracht. Dem neuen Landammann und Rat war die Persönlichkeit des „starken Jöri“ unbekannt. Sie verlangten daher mit Schreiben

[1]) Zwingli, Opp. VIII. 400—1.

vom 16. April 1529 (Egli, Akten-Samml. 1558) in Zürich Auskunft über sein Vorleben, gesonnen, ihm „des Taufens und verbotenen Wiederkommens wegen am nächsten Mittwoch den 21. April das Recht zu stellen“.

Wie das Urteil lautete, ist unbekannt. Jedenfalls war es milder als jenes, so 1527 an ihm in Zürich vollzogen wurde und dürfte in nichts anderem, als in der Landesverweisung und in der Androhung der Todesstrafe für den Fall der Wiederkehr bestanden haben. Denn im Monate Mai 1529 finden wir ihn bereits in Tirol.

Die Verbreitung der Täufer in der Schweiz war nicht ohne Folgen für das benachbarte Tirol. Leute aus dem Etschlande, welche in der Schweiz die Taufe angenommen hatten, und der daheim unerträglich gewordenen Verfolgung wegen zu den Schweizer Geschwistrigeten flüchteten, erzählten den Ältesten, wie daheim und insbesondere an der Etsch und am Eisak viele Fromme wären, die ihres Lehrers (Michael Kürschner, der nach langer Pein am 2. Juni 1529 zu Innsbruck verbrannt wurde) beraubt, nach dem Worte Gottes verlangen, und andere, die der Taufe und der Widergeburt im Herrn entgegensehen.

Blaurock, Mühe und Gefahr nicht scheuend, war sofort bereit, dahin zu ziehen, sich der verwaisten Herde anzunehmen und den vom Norden und Osten vordringenden Sendboten des Anabaptismus die Hand zu reichen. In Begleitung des Tirolers Hans Langecker vom Ritten zog er durch das Vintschgau, allenthalben, wo er längere Zeit rastete, wie zu Glurns, Schlanders, Meran und Bozen, Spuren seiner „verführerischen Sekte“ zurücklassend, in die Einöden des Ritten und nach Clausen.

Nicht unbedeutend war das Gebiet, das er in das Bereich seiner Mission einschloss. Es reichte von Clausen bis Neumarkt und hatte zu Clausen, in Guffidaun, am Ritten, zu Vels und am Breitenberge bei Leifers, unterhalb Bozen, seine Hauptstationen.

Zu Clausen versammelten sich Brüder aus dem Achtel, dem Velturn, den Schächten des Pfunderer-Berges und von Clausen an Feierabenden zur Nachtzeit jenseits der Brücke im Guffidauner Gerichte. Es konnte dies bei der Menge der zuströmenden Leute nicht lange geheim bleiben.

Von Clausen aus auf die Versammlungen aufmerksam gemacht, erging von der Regierung zu Innsbruck an den Freiherrn Georg von Firmian und seine Mitverwandten, als Pfandinhaber von Guffidaun, Ritten und Villanders, die Eröffnung, wie man missfällig höre, dass der Pfleger zu Guffidaun, Hans Preu, den l. f. Mandaten, so zur Ausrottung der Wiedertäufer ergingen, nicht nachkomme, etlichen Täufern, flüchtigen Personen in seiner Verwaltung Aufenthalt gestatte und gemeine Versammlungen derselben dulde, „was hoch schädlich sei, dieweil viel Erzknappen da sind“.

In Anbetracht dessen ergehe an ihn die Aufforderung, den lässigen Pfleger zu entfernen und einen tauglicheren zu bestellen [1]).

Die Leitung dieser Gemeinde übernahm Blaurock, vorsichtig genug, die Versammlungen an einen anderen Ort zu verlegen und damit fleissig zu wechseln. So finden wir ihn mit einer namhaften Schaar der gesammelten Brüder im Juni zu Vels, in Tiers, in den Schluchten des Kundersweges und am Breitenberge, bei Leiffers unterhalb Bozen, allenthalben lehrend und taufend.

Im nächsten Monat hielt er zu Ab-Penon, im Gerichte von Kurtatsch, dann zu Vils bei Neumarkt und endlich zu Tramin am Moos Versammlungen, wobei zahlreiche Gläubige die Taufe empfingen. Die ergiebigste Ernte bot ihm aber stets die Umgebung von Clausen. Dahin kehrte er von jeder seiner Missionen zurück, das letzte Mal in der Mitte August 1529.

Die Rüge der Lässigkeit, welche der Pfleger Preu erhalten hatte, war gutgemacht, als er mit Schreiben vom 14. August 1529 dem Regimente zu Innsbruck anzeigte, er habe „zwei rechte Prinzipalverführer und Täufer, Georgen von Chur und Hansen Langegger [2]), einen Weber ob dem Ritten, gefangen und in das Schloss zu Guffidaun in Verwahrung gebracht. Daselbst habe er sie einer gütlichen Besprechung unterzogen und übersende nunmehr den Bericht darüber, was sie ihm „angezeigter verdammlicher und anderen ketzerscher Opinion und Sekten halben bekannt haben, der Regierung, mit dem Begehren, solche zwei bestrickte Personen anderswo peinlich gichtigen und berechten zu lassen“. Der Bescheid der Regierung vom 19. August 1529 lautete: Man habe sich versehen, er werde gegen die zwei Gefangenen, dieweil man befunden, dass sie rechte Prinzipal-Verführer seien, selbst nach den l. f. Mandaten vorgehen; da es nicht geschah, so erhalte er den Befehl, die obgemeldeten Täufer darüber: wer sie getauft, wie viel ihrer Brüder und wer diese sind, und ob sie auch getauft haben — „gichtigen und bestatten zu lassen, und nichts an ihnen zu sparen. Damit aber sollches desto stattlicher geschehen möge“, habe man den Pfleger ob dem Ritten, Augustin Heyerling, angewiesen, bei der Gichtung zugegen zu sein und ihm deshalb geheime Artikel zugesandt [1]).

Die hierauf mit den Gefangenen aufgenommene Urgicht (Guffidaun am 24. August 1529), wurde gegen Innsbruck abgefertigt und diese hatte zur Folge, dass Preu (mit Erlass vom 26. August) den Auftrag erhielt, den beiden Gefangenen, „da sie auf irem glauben bestehen vnd beharren“, am nächst künftigen Montag (d. i. dem 30. August) das Recht ergehen zu lassen.

---

[1]) [Statthaltereiarchiv Innsbruck, Causa domini II. 358.]

[2]) In den Hölländ. Marter-Spiegeln irrig „van du Reve“, bei Ottius und im Ausbund (ebenso irrig) „von der Reue“ genannt.

Da aber Preu anzeige, dass er über Blut zu richten nicht Bann und Acht habe, so wurde Sigmund Hagenauer, Richter auf Rodeneck angewiesen, am besagten Montag oder einem anderen Tage das Recht über die Zwei zu setzen und nach Inhalt der Mandate zu erkennen [2]).

Das Malefizverfahren schloss mit der Verurteilung Beider und ihrer Verbrennung auf der Holzschranne zu Clausen, den 6. September 1529. „Denn an diesem Tage", so lautete der lakonische Bericht Preus vom 6. September an das Regiment, „sind Jörg von Chur und Hans Weber ires ketzerischen Glaubens halber verurteilt und gericht worden."

So endete der „starke Jörg", der „zweite Paulus" unter den Täufern, seine irdische Laufbahn, neben Manz und Grebel die bedeutendste Erscheinung des Anabaptismus jener Jahre, ein nicht zu verachtender Gegner der schweizer Reformatoren, denen er durch seine Ausdauer und Energie den Sieg und das Leben sehr sauer machte.

Seine Erbschaft im Etschland übernahm zunächst der feurige Bruder Benedikt (Gampner), einst Capellan zu Brunecken, und nach dessen baldigem Tode Jakob Huter, der angehende Reformator des Täufertums in Tirol und Mähren.

Es würde zu weit führen, seine Bahn hier des weiteren zu besprechen. In der Wesenheit war jene der Schweizertäufer auch die Seinige.

Es möge daher gestattet sein, sich in dieser Richtung a) auf Sebast. Franks Chronik f. 194, b) auf Zwinglis Werke III. 357, c) auf Füsslins Beiträge II. (Vorrede und V. 131—135, d) auf Kesslers Sabbata 262 —172, vor allem aber auf die Schriften des gründlichsten Kenners des schweizer Täuferwesens, Em. Egli, zu berufen.

Blaurock wird auch in der Geschichte des deutschen Kirchenliedes ehrenvoll genannt. Denn er ist oder gilt für den Verfasser des auf den Tannhäuser Ton gestellten Liedes:

1. Gott führt ein recht Gericht,
vnd niemand mags ihm brechen,
Wer hie thut seinen Willen nicht,
dess Vrtheil wirt er sprechen etc.

6. Sein Wort läst er hie zeigen an,
der Mensch sol sich bekehren,
Glauben dem Wort vnd taufen lan,
vnd folgen seiner Lehren.

7. So mercket auf ir Menschenkindt,
steht ab von euren Sünden,

---

[1]) [Statthalterarchiv Innsbruck, C. d. II. 493.]

[2]) [ebenda 491.]



Seid nit verrucht, gottlos vnd blind,
weil ihr den Arzt mögt finden.

23\. Darum, Zion, du heilge Gmeyn
schau was du hast empfangen,
das halt vnd bleib von Sünden reyn,
so wirst die Kron erlangen![1]

Ein weiteres Lied Blaurocks in 13 siebenzeiligen Strophen[2] beginnt also:

Herr Gott dich wil ich loben
von jetzt biss an mein endt,
dass du mir gabst den globen
durch den ich dich erkendt . . etc.[3]

Es war Blaurocks Schwanengesang, den er aus dem Kerker zu Guffidaun an die Brüder und Schwestern auf den Bergen und in den Thälern des schönen Lands Tirol ertönen liess. Darauf deuten die Schlussworte des Liedes, welche also lauten:

11\. Die Stund des letzten Tagen,
so wir nun müssen dran,
Wollst vns, Herr, helfen tragen
das Kreuz wol auf dem Plan.
Mit aller Gnad dich zu vns wend,
dass wir mögen befelhen
den geist in deine Händ.

13\. Allso wil ich mich scheyden
sampt dem Gefährten mein,
In gnad wöll uns Gott leyten
wol in das Reiche sein!

---

[1]) Aus der Liedersammlung „Ausbund" (vom Jahre 1583, wo es heisst: „diss Lied hat gemacht Jörg Blaurock, der ersten Brüder einer in Echtzland verbrandt Ao. 27" [29]) ging dieses Lied von 33 Strophen in Wackernagels „Deutsches Kirchenlied" III. 513 über und erscheint auch in van Brachts „Het Bloedig Toonel" 1685 fol. holländisch, jedoch in Prosa aufgelösst.

[2]) Es findet sich unter Nr. 30 des gedachten „Ausbunds" mit der Überschrift: „Diss Lied hat Jörg Blaurock gemacht, zu Clausen im Etschland mit einem Hans von der Reue genandt, verbrannt Ao. 1528 (1529); im thon wie man die tagweiss singt."

[3]) Abgedruckt in Wackernagels „Kirchenlied" III. 513, holländisch in Brachts „Bloedig Tooneel" in Prosa.

Kleinere Mitteilungen.

Herr Professor D. Karl Müller in Breslau.

Eine Antwort.

Als es mir vor etwa dreizehn Jahren zum ersten Male begegnete, dass ich von dem Inhaber eines theologischen Lehrstuhls für „wissenschaftlich tot" erklärt wurde, war ich darüber einigermassen erregt, und dies um so mehr, weil bis dahin die Mehrzahl der von mir seit 1875 veröffentlichten Arbeiten selbst bei den Theologen eine freundliche Aufnahme gefunden hatte. Als ich indessen wahrnahm, dass meine Schriften trotz der „Abschlachtung" steigende Teilnahme fanden und in weiten Kreisen Leben und Bewegung hervorriefen, sah ich, wie eng die Kreise waren, in denen dieses Urteil Wiederhall gefunden hatte und es hat mich dann in keiner Weise weiter aufgeregt, dass mir von denselben Stellen her der Totenschein einigemal erneuert worden ist, ja ich habe Gründe zu der Annahme, dass sich selbst meine Freunde allmählich daran gewöhnt haben. Ich habe beobachtet, dass sich die Wirkung bisher im wesentlichen auf diejenigen Kreise beschränkt, die sich ohnedies mehr oder weniger in der geistigen Obedienz jener Theologen oder ihrer Schleppträger befinden. Wer nicht selbständig denken will oder kann, dem empfehle ich nicht, sich mit diesen schwierigen Fragen zu beschäftigen. Die neueste „Vernichtung" meiner Arbeiten wie meiner „Arbeitsweise" finden meine Freunde und Gegner in der „Historischen Vierteljahrschrift", hrsg. von Dr. Gerhard Seeliger in Leipzig (Heft 4 1898 S. 570 bis 578) von Prof. D. K. Müller (Breslau). Ich muss dem Verfasser das Zeugnis geben, dass er versucht hat, seine Polemik diesmal auch für solche wirkungsvoll zu machen, die nicht zum engeren Leserkreise der von ihm benutzten Zeitschrift gehören; er hat, wie mir von den verschiedensten Seiten bestätigt wird, seine Veröffentlichung als Sonderabdruck nicht etwa bloss an sämtliche ihm bekannte Mit-

glieder der Comenius-Gesellschaft, besonders unsere Vorstandsmitglieder, sondern auch an Kollegen, Freunde und Fachgenossen, ja selbst an andere Herren geschickt, die über die wissenschaftliche Streitfrage selbst kein Urteil für sich beanspruchen. Dass dies ein durchaus ungewöhnliches Verfahren ist, weiss Jeder, der in litterarischen Kämpfen einige Erfahrung besitzt. Es widerstrebt mir, dies Beispiel zu befolgen, aber ich kann mir Fälle denken, wo ich dazu gezwungen bin. Gleichzeitig sucht Müller auf dieselben Kreise dadurch zu wirken, dass er sich eines höhnischen und geringschätzigen Tons bedient, der auf Ununterrichtete und Unerfahrene Eindruck zu machen geeignet ist. Ich muss indessen diesen pharisäerhaften Ton, den ich nun bei dieser Art von „Schriftgelehrten" hinreichend kennen gelernt habe, um so nachdrücklicher zurückweisen, weil ich denselben in keiner Weise provociert habe und nie provocieren werde, da ich ihn in einer Erörterung, die lediglich wissenschaftlichen Zwecken dient, für durchaus unerlaubt halte. Oder sind es etwa nicht bloss wissenschaftliche, sondern konfessionelle Zwecke, die hier mitspielen? Hinter diesem Verfahren tritt die Bedeutung der sachlichen Meinungsunterschiede vollständig zurück. Ich will nur kurz erwähnen, dass Müller den für mich wichtigsten und von mir auch als solchen bezeichneten Punkt, nämlich die scharfe Unterscheidung der in den gegnerischen Schriften gebrauchten Ketzernamen von den durch die „Ketzer" selbst gebrauchten Namen, überhaupt nicht erwähnt. Eben dieser Punkt ist es, den ich für den folgenreichsten und für den noch nirgends erörterten halte und ausgebe. Damit kritisiert sich diese Kritik selbst als das was sie ist: ein abermaliger Versuch, denjenigen Sand in die Augen zu streuen, die sich ein selbständiges Urteil nicht bilden können oder wollen. Zur Kennzeichnung der Kunstgriffe, mit welchen die „Abschlachtung" erreicht wird, nur ein Beispiel. Im Jahre 1886 nimmt Müller (Waldenser S. 12) die Ergebnisse, deren Eigentumsrechte streitig sind, als sein Ergebnis (ohne Bezugnahme auf eine Stelle Dieckhoffs) ganz bestimmt mit den Worten in Anspruch: „Ich untersuche (daher) hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen und stelle als Ergebnis voran etc." Wer in aller Welt kann daraus schliessen, dass dies Dieckhoffs „Ergebnis" bezeichnen soll? Jetzt, im Jahre 1898, sagt er (Vierteljahrsschrift S. 573), auf Seite 11 seiner Waldenser stehe: „Es hat sich also das Ergebnis früherer Forschungen [d. h. eben Dieckhoffs] bestätigt" u. s. w. und daraus folge, dass er auf S. 12 nicht von seinem, sondern

von Dieckhoffs Ergebnis gesprochen habe. Niemand kann wissen, dass die „früheren Forschungen“ Dieckhoffs Forschungen sein sollen; jedermann muss vielmehr glauben, dass hier eine Bezugnahme auf Müllers eigne Forschungen vorhanden sei. Es ist ferner für jeden Kenner dieser Dinge lächerlich, zu sagen oder auch nur anzudeuten, dass ich in den entscheidenden Punkten, die ich als meine Ergebnisse in Anspruch nehme, Dieckhoff „beraubt“ habe, denselben Dieckhoff, mit dem ich mich nach Müllers eignem Zeugnis ebenso wie Preger und Herzog fast durchweg im Gegensatz befinde. Müller sagt selbst (S. 573), meine Anschauung „bewege sich in allen Hauptpunkten auf der Linie Herzogs und Pregers“. Wo sind denn bei Dieckhoff die Stellen, in denen er die wichtigste Frage behandelt, die Frage nämlich, welche Namen erfundene Scheltnamen von Aussenstehenden und welche von der betreffenden Religionsgemeinschaft selbst gebrauchte Namen waren?

Doch es widerstrebt mir, mich mit diesem Manne weiter zu beschäftigen. Erfreulich ist mir nur, dass er den Vorwurf „leichtfertiger Verläumdung“, den er in Privatbriefen an ihm fremde Personen ausgesprochen hat, öffentlich nicht wiederholt hat; indessen wird jeder ritterliche Gegner zugestehen, dass man Beleidigungen, die man öffentlich nicht zu vertreten beabsichtigt, auch dort nicht aussprechen darf, wo jede Entgegnung und jede Entkräftung einer solchen Ehrenkränkung ausgeschlossen ist. Ich kann in Anlehnung an eine Wendung Müllers mit der Bemerkung schliessen, dass ich in diesem Verfahren nur ein neues Spezimen seiner mir seit 1886 wohlbekannten Kampfweise erkenne und ich kann erklären, dass ich allerdings an diesen Proben seiner „Arbeitsweise“ nun genug habe.

Ludwig Keller.

Die „Trompete des Bauernkriegs“ und ihre Urheber.

Zu den neuerdings vielfach genannten Schriften des ausgehenden Mittelalters gehört die sog. „Reformation des Kaisers Sigismund“, die in der letzten Zeit des Basler Konzils entstanden zu sein scheint, seit 1476 in zahlreichen Ausgaben verbreitet worden ist und dann unleugbar eine grosse Wirkung bis tief in das 16. Jahrhundert hinein geübt hat. Man hat sie die „Trompete des Bauernkriegs“ genannt und noch heute wird sie vielfach als das Programm der sozialen Revolution des 16. Jahrhunderts bezeichnet. Unter diesen Umständen ist allerdings die Frage von Erheblichkeit, aus welchen Kreisen die Schrift, deren Verfasser unbekannt ist, stammt. Diese Frage erscheint um so wichtiger, weil von verschiedenen Seiten gerade auf diese Schrift die Behauptung gestützt zu werden pflegt, dass die religiösen Sekten des 14. und 15. Jahrhunderts, insbesondere die Waldenser, als die eigentlichen geistigen Urheber der sozialen Revolution anzusehen seien.

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1897 S. 171) auf die bezüglichen Ansichten von D. Martin von Nathusius (Greifswald), Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit. Gütersloh, C. Bertelsmann 1897, hingewiesen und später (M.H. der C.G. 1898 S. 244) darauf aufmerksam gemacht, dass Herr Privatdozent Dr. Lezius (ebenfalls in Greifswald) in einem zu Berlin bei der Versammlung des evangel.-sozial. Kongresses am 2. Juni 1898 gehaltenen Vortrag die „Reformation Kaiser Sigismund“ als eine Urkunde des „süddeutsch-hussitischen Radikalismus“ bezeichnet.

Derartige Behauptungen sind um so mehr zu bedauern, weil es eine erwiesene Thatsache ist, dass die in Rede stehende Schrift nicht in den Kreisen der Sekten, sondern innerhalb des römisch-katholischen Klerus entstanden ist. Ich verweise hier auf von Bezold (Hist. Zts. Bd. 41 [1879] S. 24 und Sitzungsberichte d. Akad. zu München 1884 S. 586), Bernhardi (Jenaer Lit.-Ztg. III [1876] S. 792), Grauert (Histor. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 1892 S. 101), H. Haupt (Hussitische Propaganda in Deutschland im Histor. Taschenbuch IV Bd. 8 [1888] S. 278). Besonders wichtig aber sind für die Beurteilung der Sache die eingehenden Untersuchungen, welche Karl Koehne (Berlin) unter dem Titel: „Die sogenannte Reformation Kaiser Sigismunds“ im 23. Bande (1898) des Neuen Archivs der Gesellschaft f. ältere deutsche Gechichtskunde S. 691 ff. veröffentlicht hat. Wir werden auf diesen wichtigen Aufsatz Koehnes noch näher zurückkommen, um so mehr, weil eine inzwischen erschienene Rede G. von der Ropps über „Sozialpolitische Bewegungen im Bauernstande vor dem Bauernkriege“ (Marburg, Elwert 1899) die Frage von neuem anschneidet. In dieser bei Übernahme des Rektorats der Universität Marburg gehaltenen Rede weist der Vortragende zunächst darauf hin



(S. 8), dass innerhalb der römischen Kirche die Ansicht weit verbreitet und auch von hervorragenden Kirchenvätern anerkannt war, wonach „das Privateigentum als Schöpfung des Eigennutzes und die Einführung der Gütergemeinschaft als Allheilmittel galt". Besonders seien, meint v. d. Ropp, durch die Bettelmönche die „sozialistischen Schlagworte" verbreitet worden. Dann fährt er fort (S. 10): „Die Fülle der religiösen Sekten insbesondere, welche, jeder Inquisition spottend, im 14. Jahrhundert in Deutschland aufkamen und sich verbreiteten, trug neben ketzerischen Dogmen das neue soziale Evangelium und den Hass gegen die höhere Geistlichkeit in weite Kreise." Die hussitischen Wirren hätten dann diese Theorien in Thaten umgesetzt und ein neues Element dadurch hinzugebracht, dass Wiclif, der Vater des Hussitismus, die Theorie der Minoriten und der Bettelmönche vom Besitzrecht in einer Weise steigerte, dass sie „geradezu zur revolutionären Anwendung herausforderte" (S. 11). „Auf dieser Grundlage errichtete das ‚Volk Gottes', wie die Taboriten sich nannten, sein theokratisches Regiment mit sozialistischem Zuschnitt." In den Heeren der Taboriten sei der Gedanke zum Ausdruck gekommen, dass man mit Gewalt die Christenheit zum wahren Glauben zwingen müsse — eine Ansicht, wofür v. d. Ropp keinen Beweis beibringt. Der „Propaganda des Schwertes" sei die des Wortes zur Seite gegangen (S. 12). Es stellte sich eine enge Verbindung zwischen diesen und den deutschen Waldensern und den böhmischen Brüdern her und so drang das „böhmische Gift" vom 15. Jahrhundert an in den „Körper der deutschen Gesellschaft" ein. „Allenthalben begegnen wir alsbald den Wirkungen des religiösen Ideengehalts des Hussitismus." Hierzu kamen die aufkommenden Prophezeiungen einer Katastrophe und der „Bund der Prophetie mit der Astrologie" (S. 13). Der Grundzug aller dieser Schriften sei, meint v. d. Ropp, „die Revolution und das Strafgericht über die Kirche" (S. 14).

Im unmittelbaren Anschluss hieran fährt v. d. Ropp fort: „Und auch das Programm der Revolution wurde bereits im 15. Jahrhundert zusammengestellt in einer Schrift, die man nicht mit Unrecht die Trompete des Bauernkriegs genannt hat. Sie führt den Titel ‚Reformation des Kaisers Sigismund' und stammt aus der letzten Zeit des Basler Konzils."

Es ist erfreulich, dass Ropp ausdrücklich hinzufügt, dass der Verfasser der Schrift ein Weltgeistlicher, d. h. ein Mitglied des Klerus der römischen Kirche gewesen ist. Nur hätte er auch noch bemerken sollen, dass die Schrift sich in ihrem gesamten Lehrinhalt auf dem Boden der herrschenden Kirchenlehre bewegt und dass jeder Beweis fehlt, dass irgend ein Zusammenhang mit den Sekten vorhanden ist.

Nachrichten.

Die Mehrzahl der heutigen Historiker, auch derjenigen, welche den Begriff „Historiker“ auf die Bearbeiter der Staatsgeschichte einzuschränken geneigt sind, sind darüber einig, dass die Geschichte der Geistesentwicklung der abendländischen Völker — wir wollen sie der Kürze halber die Geistesgeschichte nennen — auch für die Geschichte der Staaten, d. h. für ihre innere Entwicklung wie für ihre äusseren Gegensätze oder Bündnisse, zumal in den neueren Jahrhunderten, von hervorragender Bedeutung gewesen ist. Während man indessen z. B. die Wirtschaftsgeschichte, die Rechtsgeschichte, die Erziehungsgeschichte, die Kunstgeschichte u. s. w. zu besonderen Disziplinen zusammengefasst hat, kann man von der Geistesgeschichte nicht das gleiche sagen. Wir verstehen unter Geistesgeschichte die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker, d. h. der Grundanschauungen über die höchsten und letzten Dinge, gleichviel ob sie als religiöse Überzeugungen in kirchlichen Gestaltungen ihren Ausdruck gefunden haben oder ob sie als philosophische Systeme in der Form von „Schulen“ oder „Richtungen“ durch hervorragende Wortführer zu Einfluss gelangt sind. Es ist ja richtig, dass die Kirchengeschichte sich der hier vorliegenden Aufgaben seit alten Zeiten angenommen hat und dass die Geschichte der Philosophie hier einige Lücken ausfüllt. Aber die Kirchenhistoriker behandeln die Geistesgeschichte in erster Linie vom Standpunkt der Kirche und für die Kirche, während sie die Geschichte der philosophischen Schulen u. s. w. nicht in gleicher Art in Betracht ziehen; die Philosophen aber sind meist nicht geneigt, den Einfluss religiöser Gedanken auf die Geistesentwicklung in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen; vor allem aber pflegen weder die Kirchenhistoriker noch die Philosophen die Geschichte der Geistesentwicklung mit der allgemeinen Geschichte in denjenigen Zusammenhang zu setzen, ohne welchen die wichtigste Aufgabe der „Geistesgeschichte“, wie wir sie verstehen, ungelöst bleibt. Denn eben darum handelt es sich, den Einfluss der Geistesentwicklung auf das praktische, staatliche, gesellschaftliche und sittliche Leben der Nationen, wenigstens in den Hauptmomenten, nachzuweisen. Diese Aufgabe erfüllt auch die „Kulturgeschichte“, wie sie heute verstanden und behandelt wird, keineswegs; sie ist viel mehr „Sittengeschichte“ im engeren Sinne dieses Wortes als Geistesgeschichte in dem Sinne, wie wir diesen Begriff verstehen. Es ist von Anfang an das Streben der C. G. gewesen, in die Lücke, die hier offenbar vorhanden ist, einzutreten; dass ein solch grosses Unternehmen nicht gleich beim ersten Anlauf vollständig gelingen kann, liegt auf der Hand. Immerhin sind eine

Reihe wichtiger Beiträge zur Geschichte der Geistesentwicklung, zunächst in Deutschland, bereits geliefert worden und wir hoffen, davon noch mehr zu bringen.

Wir haben oft darauf hingewiesen, dass ältere wie neuere Historiker die Bedeutung der Kämpfe, die ihren Ausdruck in den Ketzerverfolgungen der vorreformatorischen Zeit finden, nicht bloss in ihren Wirkungen für die Geschichte des Geisteslebens, sondern auch der rein politischen Fragen, nicht genügend gewürdigt haben. Hiervon macht Jacob Burckhardt, der ja freilich zu den Historikern im engeren Sinne, d. h. zu den Vertretern der politischen Geschichte, nicht zu rechnen ist, eine erfreuliche Ausnahme. So hat er z. B. in seiner „Kultur der Renaissance in Italien“ (3. Aufl. Leipzig, E. A. Seemann 1877 I, 5) ganz richtig auf die ausserordentliche Wichtigkeit hingewiesen, welche in dem fein durchdachten Regierungssysteme Kaiser Friedrichs II. die Ketzerinquisition besessen hat. Friedrich II., sagt Burckhardt, erblickte darin die Krönung dieses Regierungssystems. Wie war das möglich? Burckhardt beanwortet die Frage durch eine Andeutung, die alle Beachtung verdient, die aber vielleicht doch noch keine volle Antwort enthält, indem er darauf hinweist, dass der Kaiser vielleicht unter der Form dieser Verfolgung die „Vertreter freisinnigen städtischen Lebens“ zu bekämpfen versucht habe. Ob dies das letzte Ziel war, ist ja heute schwer zu sagen; sicher dagegen ist, dass die Ketzer — man denke sich vorwiegend Waldenser darunter — die Vertreter einer selbständigen Lebensauffassung und gemeindlicher Freiheit in den Städten wie auf den Dörfern von jeher gewesen sind. Denkt man sich freilich unter den Ketzern im Sinne der theologischen Streitlitteratur lediglich einen Haufen von Schwärmern, Fanatikern und Bösewichtern, so kann man die letzten Absichten des grossen Kampfes, den Kaiser Friedrich begann, noch weniger verstehen.

Es ist ein allgemeines Kennzeichen der Akademien, deren Geschichte wir in diesen Heften vielfach behandelt haben, dass sie, gezwungen durch die Gegensätze, in denen sie standen, durchweg sich in der für sie selbst meist sehr drückenden Notwendigkeit befanden, ihre höchsten und letzten Ziele vor den Augen gefährlicher Gegner zu verhüllen. Damit hängt es zusammen, dass sie überall, wo sie vor der Öffentlichkeit von ihren Zielen sprechen, oder selbst da, wo sie überhaupt nur etwas über diese Ziele dem verräterischen Papiere anvertrauen, sich der allgemeinsten und vieldeutigsten Ausdrücke bedienen. Diese Äusserungen (davon waren alle, die an verantwortlicher Stelle solche abgaben, durchdrungen) mussten so gehalten sein, dass sie bei niemandem Anstoss erregten und vor allem den Verdacht der herrschenden Theologen von sich ablenkten, als ob es sich um religiöse Vorstellungen oder gar um „sektiererische“ Bestrebungen christlicher Art handele. Deshalb sprechen die Wortführer des „Palmbaums“ in Köthen bezw. Weimar oder der „Drei Rosen“ in Hamburg u. s. w., wenn sie von den Zielen der „Brüder“ reden, immer nur von der Förderung der „Tugend“ und des „Friedens“, die ihnen vorschweben, setzen dann aber meist noch hinzu, dass die Pflege der Sprache das Hauptarbeitsgebiet der Sozietäten



bilde. Es ist, wenn man die Sache näher betrachtet, unbegreiflich, wie die Mehrzahl der neueren Forscher sich hat verleiten lassen können, diese Sprachstudien für das Wesen der Sache zu halten, während sie offenbar nur die Hülle waren, die die Brüder vor Verfolgungen schützte. In den schweren politischen und religiösen Kämpfen des 17. Jahrhunderts war es für die „Sozietäten“, welche unter sich eine reiche Symbolik übten, ein dringendes Bedürfnis, einerseits von ihrer Gesellschaft jeden kirchenpolitischen Verdacht abzuwenden, andererseits aber den Mitgliedern dadurch ein festes Bindemittel und eine Deckung zu bieten, dass man dem Bunde praktische, nützliche und erreichbare Ziele steckte, welche auf allgemeine Billigung rechnen durften. In den Grundsätzen und Konstitutionen der Akademien, welche bestimmt waren, publici juris zu werden oder doch wenigstens an die Öffentlichkeit gelangen konnten, wird man über die philosophischen oder christlichen Gedanken der Brüder nichts oder fast nichts finden. Daraus aber zu schliessen, dass sie solche Ziele nicht besessen hätten, wäre durchaus verkehrt.

Leibniz und der Platonismus. In den Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts hat der Platonismus sehr starke Wurzeln besessen und besonders waren auch Leibniz' Lehrer wie der pythagoräisierende Weigel und Jacob Thomasius Platoniker. H. v. Stein sagt in seinem Werke: „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.“ Bd. III (Göttingen 1874) S. 254, dass „bei Leibniz kaum ein einziges Glied seiner eignen Anschauung ohne gewisse Verwandtschaft mit Platon nachzuweisen ist“. Allerdings sei Plato niemals ausschliesslich Platoniker gewesen, was ja auch bei einem Manne wie Leibniz selbstverständlich ist. Über den Platonismus und seine Verwandtschaft mit dem Christentum sagt Leibniz: „Nulla veterum philosophia magis ad christianam accedit, etsi merito reprehendantur, si qui ubique putent Platonem conciliabilem Christo. Sed ignoscendum est veteribus, initia rerum creationemve et corporum nostrorum resurrectionem negantibus. Haec enim sola revelatione sciri possunt. Interim pulcherrima sunt Platonis dogmata, quae tu quoque attingis“[1]). Dann folgen sehr anerkennende Urteile über eine Reihe von Grundbegriffen der platonischen Philosophie. Wichtig für seine Wertschätzung Platos sind auch manche Äusserungen in Briefen an Remont de Montmort aus den Jahren 1714—1716 bei Dutens Tom. V. p. 7—35. Weitere Quellen führt Stein a. a. O. an. Die Sache verdiente eine eingehendere Untersuchung, der wir gern in diesen Heften Raum geben würden. Während die älteren Bearbeiter der Leibnizschen Philosophie die starken Einwirkungen Platos im Sinne Steins anerkennen und der Überzeugung sind, dass manches Lob des Aristoteles in Leibniz' Munde mehr eine Anpassung war, glauben einige neuere Philosophen an das umgekehrte Verhältnis.

---

[1]) Die Stelle ist der Epistola ad Hanschium entnommen: De philosophia Platonica sive de enthusiasmo Platonico d. d. 25. Juli 1707 bei Dutens Opp. Tom. II p. 222—225.

In seinem Werke „Rechtfertigung und Versöhnung" hat Albr. Ritschl sehr richtig bemerkt (I, 353), dass die Lieder der lutherischen Kirche den Charakter dieser Kirche vortrefflich kennzeichnen und wiederspiegeln. Man kann aber weitergehen. Die Kirchenlieder jeder Religionsgemeinschaft spiegeln das eigentliche Wesen derselben vortrefflich ab und sind mithin für den Historiker keineswegs bloss Denkmäler von litterarischem Wert oder litterarischer Bedeutung. Der erste, der von diesem Gesichtspunkte aus die Liederdichtung der sog. Wiedertäufer betrachtet hat, ist, soviel ich sehe, Frhr. R. von Liliencron in Schleswig gewesen und zwar in dem Aufsatz, den er in den Abhandlungen der Kgl. Bair. Akad. d. Wiss., Histor.-phil. Klasse 1877, S. 123 ff. über diese Lieder unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland" veröffentlicht hat. Er bemerkt dort u. a., dass in der Poesie der Wiedertäufer nichts von den Verirrungen dogmatischer oder sittlicher Art zu bemerken sei, die man ihnen gewöhnlich zum Vorwurf mache. „Liebe", sagt Liliencron, „ist das grosse und unerschöpfliche Thema dieses Gesanges; denn Liebe allein ist das Kennzeichen der Kinder Gottes. Der Glaube hört auf im Schauen und die Hoffnung stirbt in der Erfüllung. Darum gilt sie den Brüdern als die ‚Hauptsumme' ihres Wesens." Die hiermit gegebene Anregung zur weiteren Untersuchung des Liederschatzes ist ziemlich unbeachtet geblieben. Erst im Jahre 1892 erfolgte im Jahrbuch für d. Gesch. des Protestantismus seitens eines Mitglieds der C.G., des inzwischen verstorbenen Dr. Th. Unger in Graz, ein weiterer kleiner Beitrag zu dieser Frage (s. M.H. der C.G. 1895 S. 59) und im Jahre 1896 veröffentlichte Ferd. Menčik einen kurzen, aber wertvollen kleinen Aufsatz „Über ein Wiedertäufergesangbuch" in den „Sitzungsberichten der K. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1896" (Prag, Fr. Řivnáč). In Nr. 34 der Deutschen Litteraturzeitung vom 27. August d. J. bespricht Pastor Ferdinand Cohrs in Eschershausen (Braunschweig) die Schrift von Menčik in einer sympathischer Weise. „Bei den endlosen Verfolgungen", sagt Cohrs u. A., „die die Brüder erdulden mussten, und die auch zur Zeit der Redaktion unserer Liedersammlung (Mitte des 17. Jahrhunderts) noch nicht überall aufgehört hatten, lag es nahe, zur Stärkung der Gemeinde für neue Gefahren der früheren Martyrien zu gedenken." „Diese anabaptistischen Märtyrerlieder gleichen einer blutigen Spur, die das Täufertum, wo es auftrat, zurückgelassen hat." Nur dass das Blut nicht von den Täufern vergossen worden ist.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.

Personen- und Orts-Register

zum siebenten Band (1898) der Monatshefte der C.G.

Das Register ist im Hinblick auf die Namen geschichtlicher Personen und Ortsnamen bearbeitet. Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

B.

C. K.

D.

E.

F. V.

G.

H.

I. J.

K. s. **C.**

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V. s. F.

W.

X.

Z.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.



